ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

SECHSUNDVIERZIGSTER BAND

HEFT 3—4

1955

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W35

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT
FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Alle Manuskripte, Korrekturen und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an Professor D. Walther Eltester in Tübingen, Nägelestraße 19 (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand und in Maschinenschrift einzuliefern. Lateinische Zitate sind für Kursivdruck kenntlich zu machen. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Zeitschrift rezensiert nur ausnahmsweise und nach freiem Ermessen der Herausgeber. Es wird gebeten, von unverlangter Einsendung von Besprechungsstücken abzusehen.

Die Beiträge werden nach den Druckseiten honoriert.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen bedarf besonderer Vereinbarung mit dem Verleger.

Der Jahrgang erscheint in 4 Heften, der Bezug des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges.

Die Herausgeber Der Verleger

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer
geboren 1877
gestorben 1960

Preis des Jahrgangs DM 36,—. Einzelhefte sind nicht käuflich
Printed in Germany · Als 183./184. Heft der ganzen Reihe ausgegeben

JAMES M. ROBINSON
VILLA PADOVA
5560 PADUA AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

SECHSUNDVIERZIGSTER BAND

HEFT 3—4

1955

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 35

Inhaltsverzeichnis

(Nach dem Alphabet der Verfasser)

Seite

ALAND, KURT, Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie 109

BALTZER, KLAUS, und KÖSTER, HELMUTH, Die Bezeichnung des Jakobus als ’ΩΒΛΙΑΣ 141

Bericht über den Berliner Theologentag 1956 266

DÖRRIE, HEINRICH, Zu Hbr 11 1 196

DORNSEIFF, FRANZ, Zum Testimonium Flavianum 245

FISCHER, BONIFATIUS, Der Vulgatatext des Neuen Testaments 178

FOERSTER, WERNER, Lukas 22 31 f. 129

HOMMEL, HILDEBRECHT, Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17 . . 145

JEREMIAS, JOACHIM, Die Tagung der Studiorum Novi Testamenti Societas 1955 in Bangor (North Wales) 142

KATZ, PETER, Ἐν πυρὶ φλογός 133

—, Berichtigung zu S. 137, Anm. 12 284

KÖSTER, HELMUTH, s. BALTZER, KLAUS 141

NAUCK, WOLFGANG, Freude im Leiden, zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition 68

—, Lex insculpta (חוק חרות) in der Sektenschrift 138

New Testament Textual Criticism 144

PRENTICE, WILLIAM, St. Paul's Journey to Damascus 250

RAEDER, MARIA, Vikariatstaufe in I Cor 15 29 ? 258

ROBINSON, JOHN A. T., The Parable of John 10 1-5 233

SCHEIDWEILER, FELIX, Paul von Samosata 116

—, Marcell von Ancyra 202

SCHILLE, GOTTFRIED, Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes 81

SCHULZE, WILHELM AUGUST, Der Heilige und die wilden Tiere 280

STAUFFER, ETHELBERT, Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient 1

—, Zum apokalyptischen Festmahl 264

STENZEL, MEINRAD, Altlateinische Canticatexte im Dodekapropheton . . . 31

THIELE, WALTER, Augustinus zum lateinischen Text des Jakobusbriefes 255

VOGELS, HEINRICH, Der Bibeltext in drei pseudoambrosianischen Predigten 60

WEISS, KONRAD, Der westliche Text von Lc 7 46 und sein Wert 241

WINTER, PAUL, Lc 2 49 and Targum Yerushalmi again 140

—, Ὅτι recitativum in Lc 1 25. 61 2 23 261

YOUNG, FRANKLIN W., A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel 215

Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17

Von **Hildebrecht Hommel**
(Tübingen, Uhlandstr. 11)

Joseph Vogt zum 60. Geburtstag

Die folgenden Ausführungen geben, durch Anmerkungen ergänzt, mit nur geringen Änderungen und Strichen (so besonders in der Einleitung) eine Gast- und Abschiedsvorlesung wieder, die vor der Kirchlichen Hochschule Berlin zu Anfang 1955 gehalten wurde. Dabei sollte vom Stand der Forschung über die Areopagrede, vor allem nach den grundlegenden Studien von Martin Dibelius und einigen ihm methodisch nahestehenden Arbeiten berichtet werden[1]; eigene Beobachtungen schließen sich durchgehend an. Der Charakter der Vorlesung ist absichtlich nicht verwischt worden, um die Geschlossenheit der Darstellung zu wahren; denn ein geschlossenes Bild von der Areopagrede und ihrer Problematik zu geben, war die Hauptabsicht des Vortrags, so viele Fragen auch naturgemäß auf diesem vielumstrittenen Felde offen bleiben werden, und so wenig der Verfasser verleugnen kann und will, daß er bei allem theologischen Interesse doch von seinem Fach, der klassischen Philologie, den Blickpunkt nimmt.

I.

Πράξεις τῶν ἀποστόλων, »Taten der Apostel«, so lautet der überlieferte Titel der Schrift des neutestamentlichen Kanons, die uns hier

[1] Es handelt sich in der Hauptsache um folgende:

1. Martin Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, herausgegeben von Heinrich Greeven, [1]1951, [2]1953 (weiterhin zitiert: D.). Darin besonders: Der erste christliche Historiker, Heidelberg 1947/48 (wohl die letzte abgeschlossene Arbeit des Ende 1947 abberufenen Forschers). — Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, Heidelberg 1944/49. — Paulus auf dem Areopag, Heidelberg 1938/39. (Weithin zustimmend die Rezensenten R. Bultmann im Gnomon 16, 1940, S. 335f. und A. D. Nock ebenda 25, 1953, S. 497—506.)

2. Wilhelm Schmid, Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen, Philologus 95, 1942, 79—120 (Sch.). (W. Schmid ist in der Frage der Autorschaft der Areopagrede der ‚Advocatus Pauli'.)

3. Max Pohlenz, Paulus und die Stoa, ZNW 42, 1949, 69—104, hier: 82—98, 101—104. (P.)

4. Walther Eltester, Gott und die Natur in der Areopagrede, ZNW, Beih. 21 (Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann), 1954, 202—227. (E.) — Zu den Arbeiten von Gottlob Schrenk u. Bertil Gärtner s. u. S. 172 f.

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

beschäftigt. Dazu bemerkt Dibelius: »aber wie wenig solcher Taten — abgesehen von Petrus — kann das Buch berichten!« (D. 109.) Da dürfen wir, meine ich, nicht vergessen, daß in dem Wort πρᾶξις — entsprechend der Doppelbedeutung von πράττειν — stets auch ‚Ergehen, Erlebnis, Schicksal, Erfolg' neben der aktiven Tätigkeit mitenthalten ist (vgl. z. B. schon Aisch. Prom. 695 πέφρικ' εἰσιδοῦσα πρᾶξιν Ἰοῦς). Also wohl besser: 'Taten und Erfahrungen der Apostel' o. ä., kurz und gut eben: 'Apostelgeschichte'! Fast sind wir versucht zu sagen: 'Apostel-Geschichten'; denn in der ersten Hälfte Kap. 1—12 stehen zweimal fünf Erzählungen, in deren Mittelpunkt bei aller Vielgestalt, Buntheit und Fülle doch der Apostel Petrus steht. Im zweiten Teil jedoch — Kap. 13—28 —, der von den Taten und Erlebnissen des dem Leser bereits im ersten vorgestellten Apostels Paulus handelt, wird offenbar das dem Verfasser zur Verfügung stehende Quellenmaterial dichter, so viele Fragen auch bezüglich der anderen Apostel offen bleiben, und wir gewinnen mehr den Eindruck wirklich gestalteter Geschichte (D. 109f., vgl. 150).

Hier drängt sich die einst von Harnack energisch aufgegriffene Frage nach dem Verfasser der πράξεις auf, und nach der literarischen Eigenart seines Buches. Lukas (Λουκᾶς = Kurzform von Lucanus oder einfach von Lucius = griech. Λούκιος) stammte vielleicht aus Antiochia in Syrien und war ein griechisch gebildeter Arzt, der ums Jahr 90 sein Evangelium — für den literarischen Büchermarkt vielleicht πράξεις Ἰησοῦ betitelt — und als Fortsetzung dazu seine πράξεις τῶν ἀποστόλων schrieb (D. 66 ob. 118. 136. 142. 149). Beide Schriften sind einem Theophilos gewidmet, was sie an sich schon in die Nähe literarischer Gepflogenheiten des Hellenismus rückt (D. 127 m. Anm.1)[2]. Das erhält, glaube ich, noch sein besonderes Profil durch den Wortlaut der Evangelienwidmung, wo der Verfasser mit der Versicherung des παρηκολουθηκέναι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς wie mit dem ausgesprochenen Zweck ἵνα ἐπιγνῷς . . . λόγων τὴν ἀσφάλειαν (»die Zuverlässigkeit der Überlieferung«) das Stehen in griechischer Historikertradition wie sein auffallend rational ausgerichtetes, beinahe distanziertes Interesse zu erkennen gibt. Wir haben hier fast thukydideisch anmutende Wendungen vor uns (Thuk. I 134, 1. Herodian I 1, 3. — Xenoph. Mem. IV 6, 15).

Stil und Form für die Abfassung des Evangeliums waren freilich vorgegeben durch eine schon bestehende eigenchristliche Tradition einer festen literarischen Gattung sui generis, sowie durch den vorgefundenen im großen und ganzen unveränderten Bestand des

[2] Zu Einschränkungen rät A. D. Nock a. O. 501f. Jedoch stimmt er 498 Ds. Auffassung von dem besonderen Charakter der Acta im Gegensatz zum Lukasevangelium zu, wie er übrigens auch in der Autorfrage zur Identifikation des Verfassers mit dem Arzt Lukas neigt (502f.).

Quellenmaterials. Aber im Historienwerk der πράξεις τῶν ἀποστόλων hatte Lukas sozusagen freie Hand; das spärliche Quellenmaterial zusammenzusuchen und zu sichten, war wohl weithin ihm selber zur Aufgabe gestellt (D. 126ff.). Dazu kam auf lange Strecken Vorteil und Anreiz der Autopsie; denn er hat Paulus gelegentlich auf seinen Reisen begleitet (nicht übrigens nach Athen). Dibelius macht es in hohem Grade wahrscheinlich, daß Lukas selber in den betr. Partien eines ihm vorliegenden knappen Itinerars über die paulinischen Reisen und Unternehmungen das 'sie' der Erzählung in ein 'wir' verwandelt hat (D. 119. 110 u. ö.).

Derselbe Forscher hat in seinem letzten Vortrag »Der erste christliche Historiker« lichtvoll dargetan, wie Lukas in der Apostelgeschichte, im Hinausschreiten über die ihm im 3. Evangelium gestellte Aufgabe, dadurch zum wirklichen Historiker geworden ist, daß er hier »mehr getan hat, als Traditionsgut zu sammeln«. Er hat vielmehr »auf seine Weise versucht, das in der Gemeinde Überlieferte und das von ihm selbst noch in Erfahrung Gebrachte in einem bedeutungsvollen Zusammenhang zu verknüpfen. Und er hat zweitens versucht, den Richtungssinn der Ereignisse sichtbar zu machen« (D. 110, vgl. 120). Wie dieses Programm bei Lukas in der Tat erfüllt ist[3], möge bei Dibelius nachgelesen werden (D. 110—113. 113—116). Nur je ein bedeutsames Beispiel sei zunächst herausgegriffen.

1. Zur Verknüpfung in einem bedeutungsvollen Zusammenhang (D. 111): Durch wenige von jenem Saulus handelnde Sätze am Ende des 7. und am Anfang des 8. Kapitels der Acta im Bericht vom Martyrium des Stephanus, und durch die Einfügung der Geschichte von der Bekehrung dieses Saulus bei Damaskus Kap. 9 mitten zwischen die Erzählungen von der Missionstätigkeit der Jünger, des Philippus und des Petrus, wird der Leser schon darauf vorbereitet, daß der Mann, wie es Kap. 9 15 heißt, »ein auserwähltes Rüstzeug« sein wird, den Namen des Herrn »vor die Völker und die Könige und die Kinder Israel zu tragen«. So wird der zweite Teil des Buches, der die Paulusreisen behandelt, in den Erzählungen des ersten Teils verankert und ein großer Zusammenhang über das ganze Werk hin hergestellt.

2. Zur Herausarbeitung des Richtungssinnes (D. 113f.): »Als Paulus sich (im Jahre 52) zum zweiten Male von dem syrischen Antiochia aus auf eine Missionsfahrt begibt, besuchte er zuerst die bereits missionierten Städte im Süden Kleinasiens. Dann wird erzählt, es sei ihm vom Heiligen Geist verwehrt worden, nach der Westküste Kleinasiens zu gehen (d. h. auf der großen Straße durch das

[3] Vorbehalte macht Ph. Vielhauer in: Evangel. Theol. 10, 1950/51, S. 202 (dort auch weitere Literatur).

Lykostal in die kleinasiatischen Griechenstädte Ephesus, Smyrna, Pergamon). Infolgedessen zieht er mit seinen Gefährten durch Phrygien und das galatische Land und will nach der Nordküste Kleinasiens, Bithynien, gelangen. Wieder heißt es: 'Der Geist Jesu ließ es nicht zu'. So bleibt ihnen nur der Ausweg, in Nordwestrichtung über Mysien nach Troas zu gehen. Und hier erfolgt ein dritter göttlicher Eingriff: Paulus sieht in nächtlichem Gesicht einen Mann aus Mazedonien, der ihn bittet: 'Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!'«

In diesem Abschnitt Kap. 16 6-10 ist es die einzige Absicht des Verfassers, nachdrücklich einzuprägen, »wie dreimaliges göttliches Eingreifen die große Wendung der Mission nach Mazedonien und Griechenland veranlaßt hat«. Gott selbst ist es, der die Schritte des Apostels zu seinem geschichtlich großen Ziel, der auf den Westen ausgreifenden Weltmission, hinlenkt; und eben das ist der »Richtungssinn«, den Lukas hier zum Ausdruck bringen will.

Übrigens kann von einer anderen Seite her eine Probe aufs Exempel für die Richtigkeit der von Dibelius herausgearbeiteten Kategorien des 'Zusammenhangs' und des 'Richtungssinns' gerade in ihrer Anwendung auf griechische Historiographie angestellt werden. Beide Ausdrücke lassen sich unschwer ins Griechische übersetzen und sind dort in bestätigendem Sinne belegbar:

Zusammenhang, das ist bei griechischen Historikern die συνεχὴς ῥῆσις (Thuk. V 85), der συνεχὴς λόγος (Polyb. I 5, 5) oder einfach τὸ συνεχές: Diodor XX 1, 1 und Polyb. III 3, 2f., dort sogar in Verbindung mit einem bestimmten historischen Ereignis, ὡς ἐπράχθη καὶ διὰ τίνων καὶ τί τὸ τέλος ἔσχε, »wie es geschah und wodurch, und was für einen Richtungssinn es hatte«; denn τὸ τέλος τῶν πράξεων, das ist in der Tat hierfür der griechische Ausdruck, wie es schon bei Platon im Gorgias 499 E vom ἀγαθόν heißt, daß es aller Handlungen Richtungssinn sei (τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων), und wie es dann mehrfach von Aristoteles in der Ethik und Metaphysik als τὸ οὗ ἕνεκα erläutert wird, als das, um dessentwillen, auf das hin etwas geschieht (Liddell et Scott. New ed. 1940, II 1774a).

Der Richtungssinn von Act 17, das τέλος τῶν πράξεων, ist — am Beginn von Paulus' eigentlicher Weltmission — die epochale Begegnung des Evangeliums mit dem griechischen Geist, nur möglich in der Metropole griechischer Bildung, in Athen (D. 114), so wie die letzten Kapitel des Buches, vor allem die ausführliche Darstellung der Seereise in Kap. 27, auf jene andere große Begegnung des Evangeliums, mit der politischen Macht in der Metropole des Reiches, in Rom, hinzielen (D. 117f.).

Und die einzige mitgeteilte Rede des großen Heidenapostels, die er wirklich vor Heiden hält (wenn wir von den wenigen Sätzen an die

Einwohner von Lystra Kap. 14 15-17 absehen), nämlich die Areopagrede, unterstreicht in ihrer Singularität das Epochemachende jener Begegnung (D. 133 u. ö.). Lukas hat, wie wir schon hier feststellen, das Manuskript der Paulusrede in Athen kaum zur Verfügung haben können (Sch. 115)[4]. Wenn er gerade sie, aus all den vielen von Paulus vor Heiden gehaltenen Missionsreden, der literarischen Gestaltung und Mitteilung für Wert hält, so wird dadurch eben ihre wahrhaft historische Bedeutung eingeprägt. Und zwar 'historisch' in einem tiefen und weitgreifenden, ja beinahe symbolischen Sinn[5], nicht etwa im Sinne eines Faktums von unmittelbarer Wirkung. Denn das Auftreten des Paulus in Athen war, so betrachtet, eigentlich ein Mißerfolg: Spott und Skepsis, ein paar Bekehrte in der großen Stadt, kein Boden gewonnen für eine Gemeindegründung, von der wir verbürgt erst etwa 120 Jahre später hören[6]. In dieser Hinsicht war im Herzen Griechenlands vielmehr die Stadt Korinth der Platz, wo alsbald »ein großes griechisches Missionszentrum« erblühte (D. 72. 67. 68₂).

Wieso dieser Unterschied? Dibelius meint, dort sei durch den doppelten Hafen nach Ost und West das Tor zur Welt, in Athen dagegen das Tor zur Weisheit gewesen (D. 72. 131), »die ja Gott in seiner Weisheit eben durch ihre Weisheit nicht erkennt« (I Cor 1 21). Aber war nicht Athen von jeher auch erfolgreiche Handels- und Verkehrskonkurrentin von Korinth, und beklagt sich Paulus mit dem eben zitierten Wort vom Anfang des 1. Korintherbriefes nicht gerade über die Korinther, deren σοφία ihm, wie dieser Briefanfang in aller Breite zeigt, Sorgen und Widerstände genug bereitet hat? Und wie stand es im Norden mit Philippi, Thessalonike und Beröa? Waren sie alle weltverkehrstechnisch so viel günstiger gelegen als Athen? Die Frage stellen heißt sie verneinen. Ich möchte darum eher mit aller Vorsicht vermuten, die junge, erst zu Cäsars Zeit aus der totalen Zerstörung des Jahres 146 wiedererstandene und dann rasch aufblühende Stadt war, ebenso wie die drei Städte im Norden der griechischen Welt im ganzen für die neue Lehre aufnahmebereiter als die uralte Metropole Griechenlands Athen mit ihrer im Geistigen niemals unterbrochenen hellenischen, ja attischen Kulturkontinuität, die bei aller Neugier dem Fremden gegenüber, von der auch Lukas (17 21) spricht,

[4] B. Gärtners Behauptung (The Areopagus Speech ... 1955, S. 33), »that he had reliable sources, and that he really gives specimens of the apostolic message«, bedürfte näherer Erklärung und Begründung.

[5] Vgl. dazu O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte 1939, S. 214f., und W. Tebbe in: Evangel. Theologie 8, 1948/49, S. 332f.

[6] G. Schrenk, Studien zu Paulus, 1954, S. 134 sucht mit merkwürdiger Maßstabverschiebung den Erfolg zu retten im Blick auf die Wichtigkeit der Einzelseelsorge in Paulus Wirken.

doch stärker in sich gegründet war und sich in festem eigenen Kreis altüberlieferter Kulte und Schulmeinungen bewegte. Die Situation wäre also derjenigen vergleichbar gewesen, die Herbert Schöffler in seinem Buch über »Die Reformation« (1936) für das Deutschland des Lutherzeitalters so eindrucksvoll skizziert hat, wo der alte Siedlungsboden westlich der Elbe und vollends innerhalb des Limes der neuen Botscha[f4] sich viel zäher und langsamer öffnete als das erst in jüngerer Zeit der geistigen Kultur erschlossene Neuland ostwärts der Elbe mit der jungen Universität Wittenberg als Brückenkopf. Wie dem auch sei, Athen war für Paulus ein Mißerfolg, aber es war ein Symbol, und Lukas hat dieses Symbol ergriffen und ihm seine Darstellung dienstbar gemacht.

Halten wir hier einen Augenblick inne und betrachten wir die Szenerie (D. 63f. 73. 68). Paulus, so wird berichtet, suchte (nach seiner Gewohnheit, wie wir hinzufügen dürfen) in der Synagoge das Gespräch mit den Juden und ihrem gottesfürchtigen Anhang — wo in Athen die Synagoge sich befand, wissen wir nicht. Ebenso diskutierte er aber auch tagelang auf dem Markte mit den anwesenden Ahtenern, soweit sie sich — wie einst schon gegenüber Sokrates — auf solches διαλέγεσθαι einließen (v. 17).

Dann sollen ihn einige von den epikureischen und stoischen Philosophen, also Vertreter der Hauptlehren, aus denen der damalige Grieche seine Weltanschauung bestritt, aus einer mit Spott gemischten Neuigkeitensucht und Wißbegier veranlaßt haben, mit ihnen auf den Areopag zu kommen (v. 18-20). Hier ist ein Wort nötig zu dem zweiten der genannten Motive, das Lukas in einem längst als Schriftstellerzusatz erkannten Vers (21) mit typisch attischer Sucht nach Neuigkeiten[7] erklärt (D. 60 m. Anm. 2), wie sie gewissermaßen dem genius loci eigen sei (denn auch die dort anwesenden Fremden werden von ihr ergriffen)[8]. Vorher wird zweimal das ξένον, das Fremde und

---

[7] O. Regenbogen, Thukydides' politische Reden , 1949, S. 52, vergleicht nach dem Vorgang von Wettstein und Norden (Agn. Theos 335) mit Act 17 21 die Vorwürfe, die Thukydides den Kleon gegen diesen athenischen Menschentyp erheben läßt (III 38, 4ff. εἰώθατε θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι . . . καὶ μετὰ καινότητος μὲν λόγου ἀπατᾶσθαι ἄριστοι . . . δοῦλοι ὄντες τῶν ἀεὶ ἀτόπων, ὑπερόπται δὲ τῶν εἰωθότων, καὶ μάλιστα μὲν αὐτὸς εἰπεῖν ἕκαστος βουλόμενος δύνασθαι . . . ζητοῦντές τε ἄλλο τι ὡς εἰπεῖν ἢ ἐν οἷς ζῶμεν . . ., ἁπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις . . .). Ja in einem Scholion zu der Thukydidesstelle findet sich sogar ein zweifellos bewußter Anklang an die Formulierung der Acta-Stelle (Norden a. O.): Ἀθηναίους . . . οὐδέν τι μελετῶντας πλὴν λέγειν τι καὶ ἀκούειν καινόν. Der antiken Gelehrsamkeit war die Ähnlichkeit also bereits aufgefallen.

[8] Werden sie von Lukas etwa bloß deswegen mit erwähnt und so benannt, weil die in v. 17 erscheinenden gesprächswilligen Juden in der Synagoge und die mit ihnen zusammen genannten Gottesfürchtigen (καὶ τοῖς σεβομένοις) — wohl die

Fremdartige der neuen Botschaft (v. 18f. u. 20) als Grund für die Neugier und das Mehrwissenwollen — zweimal steht da γνῶναι! — angegeben (D. 72f.). Man hat in den ξένα δαιμόνια also wohl kaum mit Recht einen versteckten Vorwurf entdecken wollen, der mit der einst gegen Sokrates erhobenen Anklage der Einführung von καινὰ δαιμόνια vergleichbar wäre (Plat. Apol. 24 B. Xen. Mem. I 1, 1). Von einer so gehässigen Anschuldigung, die ja gegen Sokrates nur erhoben war, weil man ihn sowieso als lästig empfand und daher mit allen Mitteln unschädlich machen wollte, kann nach dem Ton des Acta-Berichtes keine Rede sein (gegen D. 60 m. Anm. 4). Vielmehr klingt durchwegs spöttische Überlegenheit und leises Unbehagen, gemischt mit unverhohlener Neugier aus der Schilderung der Szene. Von ξένα δαιμόνια ist die Rede, weil der Ἰησοῦς in der Tat als ein fremder und fremdartiger Gott empfunden werden mußte, und von ξενίζοντά τινα, weil die neue Lehre (καινὴ διδαχή) von dem von den Toten auferstandenen fremden Gott eben geradezu 'befremdend' wirkte. Werfen wir einen Blick auf den Text! Das ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις . . . in v. 20 ist mit seinem γάρ die Erläuterung zu καινὴ διδαχή v. 19; diese wiederum umschreibt kurz und bündig das ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν (doch wohl scil. αὐτοῦ) εὐηγγελίζετο (gegen D. 62 1).

Viel eher dürfen wir, meine ich, uns erinnert fühlen an das je und je in Athen und überhaupt in der antiken Welt bestehende Interesse für Einführung neuer Gottheiten in den heimischen Kult unter bestimmten Voraussetzungen. So hat Athen im Jahre 520/19 v. Chr. den Kult des Heilands Asklepios ganz neu eingeführt, wobei kein Geringerer als Sophokles entscheidend mitgewirkt zu haben scheint; und so übernahm Rom im Jahr 205/04 den fremdartigen Kult der kleinasiatischen Muttergöttin Kybele in feierlicher Weise[9].

Nach all dem kann also auch die Auffassung nicht richtig sein, wonach das Hinführen des Fremdlings Paulus ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον (v. 19) und seine dort ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου (v. 22), »mitten unter den Areopagiten« gehaltene Rede irgendwie auf eine Zitierung des Apostels vor eine Behörde — sei es richterlicher oder verwaltungsmäßiger Art[10] — hindeuten solle. Dem widerspricht nicht nur die

Judenproselyten (vgl. Act 13 43 σεβόμενοι προσήλυτοι, dazu W. Bauer s. v. σεβ.) — naturgemäß der Kategorie der ἐπιδημοῦντες ξένοι angehörten? Eine andere Erklärung bei Norden a. O. 336.

[9] v. Blumenthal, RE (Realencyclopädie d. class. Altertumswiss.) III A 1044f. Schwenn, RE XI 2267f.

[10] Beide Funktionen hatte damals der Areopag: als Blutsgerichtshof mit geringer zusätzlicher Gerichtsbarkeit anderer Art tagte er unter freiem Himmel auf dem Areshügel und zwar ohne Publikum (Nock a. O. 506), als Ältestenrat in der Stoa Basileios, der sog. 'Königshalle' an der Agora (Busolt-Swoboda, Griech. Staats-

Ausdrucksweise ἐπὶ τὸν . . . (19) wie ἐν μέσῳ τοῦ . . . (22) — es sind reine, wenn auch personal bestimmte Ortsbezeichnungen —, sondern auch jede verfassungsgeschichtliche Wahrscheinlichkeit, insbesondere die Tatsache, daß in dem Bericht des Lukas, nachdem Paulus seine Rede gehalten hat (v. 32. 33), jede Andeutung einer irgendwie gearteten richterlichen oder behördlichen Entscheidung oder auch nur Vorentscheidung fehlt (D. 62f.) Wir stellen die problematische Frage der Bedeutung des Areopags in Act 17 einstweilen zurück.

II.

Die Frage, ob die in Act 17 mitgeteilte Areopagrede auf einen authentisch paulinischen Wortlaut zurückgehen kann, stand bereits mehrfach im Hintergrund unserer bisherigen Ausführungen. Zu ihrer Beantwortung liefert einen wesentlichen Beitrag die Abhandlung von Martin Dibelius »Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung« (D. 120ff.)[11]. Auf Grund ausgebreiteten antiken Quellenmaterials wie neuerer Literatur und beraten von Fachkennern zeigt da der Verfasser, daß Lukas in den etwa 24 in die Darstellung der Apostelgeschichte eingefügten ausgearbeiteten direkten Reden sich — wie sollte es auch anders sein? — ganz der antiken historiographischen Tradition anschließt (D. 130)[12]. Die antike Geschichtsschreibung aber hat, bei all ihren, vornehmlich dem Herodot und insbesondere dem Thukydides verdankten Fortschritten, niemals ihre Verwandtschaft mit der Rhetorik und der Poesie verloren, wie denn auch von ihr μίμησις (*imitatio* — dramatische Anschaulichkeit) und ἡδονή (*delectatio* — Unterhaltung) ausdrücklich gefordert werden (D. 123₃). Zur μίμησις gehört aber, so möchte ich hinzufügen, nach Aristoteles' klassischer Definition am Anfang des 9. Kapitels seiner 'Poetik' als Aufgabe (ἔργον) des ποιητής, οὐ τὰ γενόμενα λέγειν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον »nicht das Geschehene zu reproduzieren« — wir denken an das Gegenbild von L. v. Rankes berühmter Forderung, der Geschichtsschreiber solle gerade darstellen, 'wie es eigentlich gewesen' —, »sondern vielmehr zu sagen, was wohl jeweils geschehen könnte und was nach dem

kunde II 1926, S. 936f., 794f. Hobein, RE IV A, 21f.; zur genaueren Lage der Königshalle — ein noch nicht gelöstes Problem — vgl. den Bericht von H. Drerup in: Gymnasium 62, 1955, S. 154).

[11] Seither ist für die Funktion der Reden im Geschichtswerk des Thukydides vor allem noch zu vergleichen: W. Schmid, Gesch. d. griech. Literatur I 5, 1948, S. 161ff., und H. Herter in: Studies presented to D. M. Robinson, S. 613; vgl. jetzt auch die tiefschürfenden Ausführungen von H. Strasburger in: Saeculum 5, 1954, S. 411ff.

[12] Das ist auch schon ausgesprochen von Wilh. Nestle im Philologus 59, 1900, wieder abgedruckt in des gleichen Verf. Griech. Studien, 1948, S. 236.

Gesetz der Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit möglich ist« (Übers. nach Ed. Norden, Kolleg W.-Sem. 1920/21). Auf die Geschichtsschreibung übertragen besagt das uns in dieser Anwendung zunächst so fremd erscheinende Prinzip nichts anderes, als daß der antike Historiker das Typische und das Bedeutsame darstellen will, wobei er das wirklich Gewesene, das natürlich auch ihn zunächst interessiert, ohne Bedenken dem Typischen unterordnen, d. h. »zu einem Teil auslassen, verändern oder verallgemeinern« kann (D. 119), niemals aber tendenziös verfälschen darf. Daß bei näherem Zusehen dieses Gesetz auch in der modernen Geschichtsschreibung zwar in seinem ersten Teil ungern ausgesprochen, aber praktisch weithin doch noch in Geltung ist, liegt offen am Tage.

In einem besonderen Punkte aber unterscheidet sich die Anwendung dieses Gesetzes durch die antiken Historiker von unserer heute geübten Praxis ganz grundlegend: die eingelegten Reden, gerade auch die direkt gegebenen, dienen manchen von ihnen dazu, zwar — nach einem Wort des Thukydides I 22, 1 — die ξύμπασα γνώμη des wirklich Gesagten (D. 122), also »seinen aufs Ganze gesehen wesentlichen Sinn« wiederzugeben, niemals aber auch nur entfernt auf Wörtlichkeit Anspruch zu machen; denn immer sind sie zu einem guten Teil — bei Lukas in ganz besonderem Maße — »nicht an die geschichtliche Zuhörerschaft, sondern an die Leser« gerichtet (D. 116, vgl. 155 oben). So kommt es, daß in den eingelegten Reden — genau so bei Thukydides wie bei Lukas — eine unterscheidende Charakterisierung der einzelnen Redner gar nicht gesucht wird (D. 123, vgl. 116) — das hat den großen Vorteil, daß die Redner lebendig werden durch die von ihnen vertretene Sache, nicht durch ihre Charaktereigenschaften (D. 156); und so ergibt sich weiter, daß in den seltenen Fällen, wo wir eine solche Historikerrede durch den überlieferten und dem Autor bekannten Wortlaut der wirklich gehaltenen Rede kontrollieren können, beide keineswegs übereinstimmen, wobei gerade das persönliche Kolorit der originalen Rede völlig verwischt wird: das berühmteste Beispiel dafür liefert die uns inschriftlich erhaltene Rede des Kaisers Claudius über die Verleihung des Rechts, römische Senatsämter zu bekleiden, an den gallischen Adel vom Jahre 48, die Tacitus Ann. XI 24 — nicht lange nach Lukas — in einer solchen erheblich vom Original abweichenden Überarbeitung mitteilt (D. 121. 157₂)[13]. So hat selbst der gewissenhafte antike Geschichtsschreiber in solchen Fällen, wo ihm der Text der gehaltenen Rede nicht zur Verfügung stand oder gar da, wo er ihre Faktizität nur erschloß oder in jenem 'typischen' Sinne forderte, von dem wir

[13] Vgl. jetzt über diese Rede Friedr. Vittinghoff in: Hermes 82, 1954, S. 348ff. mit wertvollen neuen Beobachtungen.

berichteten, für ihre Gestaltung sich an jenes aristotelische οἷα ἂν γένοιτο halten dürfen.

Was nun Lukas angeht, so hat auch er, je nach Quellenlage und Situation, von dieser für den antiken gebildeten Leser selbstverständlichen Freiheit Gebrauch gemacht, den geringsten natürlich im Evangelium, das dem historischen γένος gar nicht zugehörte[14] und überdies die Aussprüche Jesu in fest überliefertem Bestande formuliert vorfand, auch durch die Kontrolle der anderen umlaufenden Evangelien weithin gebunden war (D. 158). Aber in den Reden der Apostelgeschichte finden wir ihn durchwegs auf dem Boden der antiken Historikertradition. Insbesondere schaltet er an großen Wendepunkten der Gemeindegeschichte Reden ein, die im Ganzen des Buches eine deutlich erkennbare Aufgabe erfüllen, indem sie die Bedeutung des Augenblicks erhellen, ja diesem Augenblick erhöhte Bedeutung verleihen und die Kräfte sichtbar machen, die hinter den Ereignissen wirksam sind (P. 97; D. 151. 141f.): so da, wo die Abkehr des Christentums vom Judentum verständlich gemacht werden soll (Stephanus-Rede, Kap. 7), wo das Recht der Heidenmission verteidigt wird (Reden des Paulus vor dem Volk, Kap. 13), wo gezeigt werden soll, wie Gott selber die Heidenbekehrung herbeiführt (Petri Rede im Hause des Cornelius, Kap. 10), und so auch da, wo deutlich gemacht werden will, wie die christliche Predigt Gedanken der griechischen Geistesbildung aufgreift, wenn die Situation es erfordert: eben in unserer Areopagrede des Paulus, Kap. 17, in der wir unschwer diesen »Richtungssinn« erkennen (D. 151. 143. 141f.).

Dieses Vorgehen des Autors hat zur Folge, daß die Rede, je freier sie gestaltet ist, desto weniger mit dem sie umrahmenden erzählenden Text in allen Punkten übereinstimmt, desto mehr auch sich von der inneren Art des vorgestellten Redners entfernen kann (D. 151). Und es bewirkt bei Lukas insbesondere häufig eine Technik der einprägsamen Zusammenraffung des Wesentlichen, für die M. Dibelius die treffende Charakterisierung einer »Kleinbildaufnahme« geprägt hat (D. 133. 156); wir könnten auch von »Abbreviatur« reden. Mangelndes Verständnis gegenüber dieser Eigenart und ihrem Autor hat einen Philologen wie W. Schmid verführt, in der Areopagrede einen »Trümmerhaufen« zu sehen, dessen Lücken man ergänzen müsse, um daraus eine richtige Rede des Apostels Paulus zu gewinnen (Sch. 115f.; D. 133$_1$).

[14] Doch in dem nur von Lukas gebotenen Anfangsbericht Kap. 1 u. 2, welche hohe, am Einbau des Vorläufermotivs bewährte Kunst der Verknüpfung und Vorbereitung! »Zusammenhang« und »Richtungssinn« sind auch hier vortrefflich bedacht. — Weitere das Evangelium u. die Apostelgeschichte des Historikers Lukas verbindende Züge s. bei R. Bultmann, Theologie des NT, 1953, S 462f.

Daneben fällt als spezifisch lukanisch auf, daß er im Gegensatz zu manchen anderen antiken Historikern, etwa Cäsar, die indirekte Rede fast durchweg verschmäht und — was damit zusammenhängt — mit seinen Reden, aber mit seiner Historie überhaupt, christliche Botschaft, also christliche Predigt, wie er sie versteht, verkünden will: das ist das κτῆμα ἐς ἀεί, »der unvergängliche Besitz« (nach Thukydides berühmtem Wort I 22, 4), den er, Lukas, seinen Lesern mitzugeben trachtet (D. 154, 142f.).

Dibelius hat — in einem Anhang zu der zuletzt in groben Zügen überblickten Arbeit — seine These von der Zugehörigkeit des Lukas zu antiker literarischer Tradition dadurch zu unterbauen gesucht, daß er in der Apg. Anspielungen auf Werke des »großen« Schrifttums aufgesucht bzw. bereits vermutete Zitate nachgeprüft hat (D. 159 — 162). Dabei ist eine angebliche Josephus-Reminiszenz in nichts zerronnen (D. 159f.); ein vermeintliches Dichterzitat in der Areopagrede v. 27 'in ihm leben, weben und sind wir', das man nach einem Hinweis des Nestorianers Ischodad von Merw in seinem syrischen Acta-Kommentar des 9. Jh.s auf den Kreter Epimenides um 490 v. Chr. hat zurückführen wollen, hat schon M. Pohlenz zu Fall gebracht, und Dibelius, der einst selbst daran geglaubt hatte, hat sich von ihm belehren lassen (P. 101ff.; D. 160 m. Anm. 2).

So blieben ganze zwei Anspielungen der genannten Art übrig (D. 160ff., 49f.):

1. das τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (17 28), »wir sind seines Geschlechts« aus dem astronomischen Lehrgedicht 'Phainomena' (Die Himmelserscheinungen) des Arat von Soloi (1. Hälfte des 3. Jh.s) — ein wörtlich zitierter Hexameteranfang — und

2. das σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν (26 14), »es wird dir schwer fallen, wider den Stachel zu löcken«. Das ist ein altes griechisches Sprichwort, das in der Dichtung — bei Pindar und in der attischen Tragödie — mehrfach verwendet wird. Lukas hat es wahrscheinlich als Sprichwort gekannt; daß er es aus Euripides' Bacchen (v. 795) aufgelesen habe, hält Dibelius nicht gerade für wahrscheinlich, aber auch nicht für ausgeschlossen[15].

Also kein Historikerzitat in dem ganzen, doch so stark von den Prinzipien der antiken Geschichtsschreibung geprägten Werke (D. 157)? Zu verwundern brauchte uns das trotzdem nicht, denn Lukas war kein σπερμολόγος, kein »Körneraufpicker« oder wie wir sagen würden keiner, der sich mit fremden Federn zu schmücken

[15] Ähnlich jetzt auch A. Vögeli, Lukas und Euripides, Theol. Zs. 9, 1953, S. 415ff., der die ganze Frage noch einmal unter kritischer Betrachtung seiner zahlreichen Vorgänger aufrollt und 437f. eine interessante Liste möglicher literarischer Beziehungen des Lukas überhaupt gibt (skeptisch dagegen Kümmel i. d. Theol. Rundschau, N. F. 22, 1954, S. 205).

beliebte (D. 60 3. 114; besser: Sch. 82, vgl. unten S. 174). Aber auf eine Möglichkeit sei doch wenigstens hingewiesen, und zwar um so lieber, als es sich ausgerechnet um ein Thukydides-Zitat handeln würde. In der kurzen Ansprache des Barnabas und Paulus an ihre überschwenglichen heidnischen Verehrer in Lystra Kap. 14 15-17 findet sich in v. 17 die sonst im ganzen NT unbelegte Wendung καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν, »gleichwohl hat sich Gott nicht unbezeugt gelassen« (D. 65 3). Zuerst begegnet uns ein ganz ähnlicher, mit großer Emphase vorgetragener Satz im Gewande der gleichen rednerischen Figur der 'Litotes' und ebenfalls eingeleitet durch καίτοι οὐ bei Thukydides in der perikleischen Leichenrede vom Anfang des peloponnesischen Kriegs II 41, 4 μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δή τοι ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα, »nachdem wir mit so gewaltigen Zeichen und wahrlich nicht unbezeugt unsere Macht dargetan haben, kann uns die Bewunderung der Mit- und Nachwelt nicht fehlen«. Sollte Lukas diese Stelle aus einer der berühmtesten Reden des großen Vorgängers im Auge gehabt haben, als er sich einer ganz ähnlichen und durchaus unbiblischen Wendung bediente[16], dann mag er etwa dazu veranlaßt gewesen sein durch eine gedächtnismäßige Assoziation; denn das bei ihm vorangehende καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς v. 15, hier ein Zitat aus Exod 20 11, findet sich ähnlich bei Thukydides an jener Stelle gleich darauf, πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν.

Aber wie dem auch sei, wir brauchen auf solche möglichen Einzelanregungen keinen Wert zu legen. Die Tradition der antiken Geschichtsschreibung ist es so oder so, in die sich, von einigen gewiß bemerkenswerten Besonderheiten abgesehen, Lukas mit seiner Apostelgeschichte in allem Wesentlichen einreiht. Und gerade die Funktion der Reden im Gesamtwerk macht es ganz unwahrscheinlich, daß Lukas in der an so bedeutsamer Stelle stehenden Areopagrede einem Konzept des Apostels Paulus folgt. Wer dies gleichwohl annimmt, müßte beweisen können, wieso der Historiker des ausgehenden 1. Jh.s n. Chr. einen Anspruch sollte erheben können, den erst unsere moderne Geschichtsschreibung — nur für uns Heutige selbstverständlich scheinend — gestellt und durchgesetzt hat. Aber wir werden noch andere — für uns vielleicht noch zwingendere, weil vom Inhalt her gewonnene — Indizien aufspüren, die jene da und dort tief wurzelnde Ansicht zu erschüttern geeignet sein möchten.

---

[16] Trifft das zu — und es ist durch die Identität des Formelgutes nahe gelegt —, dann darf wohl auch für 17 21 an eine thukydideische Anregung auf Grund einer ebenfalls berühmten Stelle (III 38, 4ff.) gedacht werden; vgl. dazu oben Anm. 7. Ein anderer Herleitungsversuch bei Norden, Agn. Theos 335f.

III.

Dazu aber müssen wir uns die Rede selbst ansehen. Ich gebe sie in der hier und da leicht veränderten Übertragung von M. Dibelius (D. 38f.), füge aber den erzählenden Rahmenbericht in meiner eigenen Übersetzung hinzu, wozu wiederum der Urtext zu vergleichen ist.

Acta 17 16-34:

16 Als Paulus die Gefährten in Athen erwartete, regte er sich innerlich auf, als er sah, wie voller Götterbilder die Stadt war.

17 Also disputierte er Tag für Tag[17] in der Synagoge mit den Juden und ihrem gottesfürchtigen Anhang, und auf der Agora mit den gerade Anwesenden.

18 Dabei besprachen sich auch einige von den epikureischen und stoischen Philosophen mit ihm, und die einen sagten: 'was möchte wohl dieser Körneraufpicker damit sagen wollen'?, andere aber: 'es scheint ein Prediger fremder Gottheiten zu sein'. —

Denn er hatte (ihnen) die frohe Botschaft von Jesus und seiner (τὴν)[18] Auferstehung verkündigt.

19 Und sie nahmen ihn (bei der Hand) und führten ihn zum Areopag, indem sie sagten:

'Können wir erfahren (γνῶναι), was es mit dieser neuen von dir mitgeteilten Lehre auf sich hat?

20 Denn es ist geradezu befremdlich, was wir da von dir hören; also wollen wir gern erfahren (γνῶναι), was das wohl sein mag'[19].

21 Die Athener allesamt und die dort anwesenden Fremden hatten ja für nichts anderes so sehr Zeit, als Neuigkeiten zu erzählen oder anzuhören.

22 So trat Paulus mitten unter die Areopagiten und sprach: Männer von Athen! Ich sehe, ihr seid bei allem bedacht, die Götter sonderlich zu ehren.

23 Denn als ich durch die Straßen ging und eure heiligen Stätten beschaute, fand ich auch einen Altar mit der Inschrift: Einem unbekannten Gott. Nun, was ihr so verehrt, ohne es zu kennen, gerade das tue ich euch kund.

24 Der Gott, der die Welt geschaffen hat und alles, was darinnen ist, er, der Herr ist über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln von Menschenhand gebaut,

25 noch nimmt er Dienste in Anspruch von menschlichen Händen, als ob er etwas brauche. Er ist es ja selber, der allen Leben und Odem und alles[20] verleiht.

26 Und er schuf aus einem Einzigen das ganze Geschlecht der Menschen, daß sie wohnen sollten auf der ganzen[20] Fläche der Erde. Er bestellte ihnen geordnete Zeiten des Jahres und abgegrenztes Land zum Wohnen,

---

[17] κατὰ πᾶσαν ἡμέραν steht wohl 'in Versparung' und gehört daher zu beiden Gliedern. Über das rhetorische Kunstmittel der 'Versparung', eine Abart des 'ἀπὸ κοινοῦ', orientiert Erich Henschel in: Theologia Viatorum 1, 1948/49, S. 197ff. (vgl. auch H. Hommel ebda, S. 129₂ u. 2, 1950, S. 188₂. Gymnasium 62, 1955, S. 359); derselbe in: Gymnasium 60, 1953, S. 52f.

[18] Anders Dibelius 62. [19] Dazu s. unten S. 175 m. Anm. 64.

[20] Zur Häufung von πάντα, πᾶσι, πᾶν, παντός, πάντας, πανταχοῦ v. 24-26. 30, jenen Schlüsselworten mystisch religiöser Sprache, die sich ebenso in der Orphik, früher griechischer Lyrik und Philosophie wie dann vor allem in der religiösen Sprache der Stoa finden, vgl. H. Hommel in: Forschungen u. Fortschritte 19, 1943, S. 96f. Theologia Viatorum 4, 1952, 151ff., 5, 1953—54, 333ff. (jetzt H. H,

27 daß sie Gott suchen sollten, ob sie ihn greifbar fassen und finden könnten; nicht
ferne ist er ja von jedem unter uns.
28 Denn in ihm haben wir Leben und Bewegung und Sein, wie ja auch bei euch
Dichter gesagt haben: 'denn wir sind seines Geschlechts'.
29 Als göttliches Geschlecht nun sollten wir nicht wähnen, die Gottheit sei einem
Bild gleich aus Gold oder Silber oder Stein, dem Werk menschlicher Kunst und
Phantasie.
30 Die Zeiten der Unwissenheit sieht Gott nun nicht mehr an; er tut vielmehr jetzt
den Menschen kund, sie sollten umlernen, alle und allenthalben[20].
31 Denn angesetzt hat Gott einen Tag, an dem er in Gerechtigkeit die Erde richten
will durch einen Mann seiner Wahl. Ihn hat er vor aller Welt beglaubigt, als er
ihn von den Toten auferstehen ließ.
32 Als sie aber von Totenauferstehung hörten, da hatten die einen ihren Spott und
die anderen sagten: 'wir wollen von dir davon auch künftig wieder etwas hören'.
33 So schied denn Paulus aus ihrer Mitte.
34 Einige aber schlossen sich an ihn an und wurden gläubig, darunter auch das
Areopagmitglied Dionysios, und eine Frau namens Damaris[21], und andere des-
gleichen.

Nun zunächst zur Rede selbst; die umrahmenden Partien müssen uns dann zum Schluß noch beschäftigen. Die Disposition dieses λόγος παραινετικός, wie die antike Theorie seine Gattung bezeichnet haben würde, gebe ich nach Dibelius (D. 29f.). Die Rede ist streng symmetrisch aufgebaut. Einleitung, 3 Hauptteile und Schluß umfassen je 2 Verse.

v. 22 und 23 enthalten die Einleitung, das προοίμιον,

v. 24-29 die drei Hauptteile und zwar

- v. 24/25 die »Hauptmotivgruppe« I: »Gott, Schöpfer und Herr der Welt, braucht keine Tempel; denn er ist bedürfnislos«.
- v. 26/27 Teil II: »Gott hat die Menschen mit der Bestimmung geschaffen, daß sie ihn suchen sollten«.
- v. 28/29 Teil III: »Die Gottverwandtschaft des Menschen — sie 'sind seines Geschlechts' — sollte jede Bilderverehrung ausschließen«.

v. 30/31 bilden den Epilog: »Gott läßt den Menschen jetzt Einkehr[22] predigen, weil der Gerichtstag bevorsteht. Da wird Gott die Welt richten durch einen Mann, den er von den Toten hat auferstehen lassen«.

Also eine monotheistische Predigt (D. 30), in der die offensichtlichen Anklänge an das AT (Sch. 98 65; D. 41) außerordentlich spär-

Schöpfer und Erhalter, S. 50ff., 92ff.). Vgl. auch Ed. Norden, Agnostos Theos 240ff. u. ö.; Dibelius 30f., 45 m. Anm. 3; Eltester 211 13, 219.

[21] Über die Probleme dieses Namens vgl. W. Schmid 118 123 f.

[22] Dibelius S. 30: »Buße«, aber mit einschränkender Interpretation S. 53 u. 55. Vgl. a. unten S. 159.

lich sind: abgesehen vom Epilog, wo man an Ps 96 13 und 98 9 erinnert wird, beschränken sie sich auf Teil I (v. 24/25); denn da werden Jes 42 5, Ps 50 12 und Hi 10 12 geradezu zitiert An anderen Stellen, wie v. 27 (»nicht ferne ist er . . .«, vgl. Jer 23 23 »bin ich nicht auch ein Gott von ferne her?«), da scheinen, was uns noch wichtig werden wird, wenigstens im Ausdruck alttestamentliche Wendungen gesucht zu sein. Aber damit hat es sich auch im Wesentlichen erschöpft (von einer Ausnahme — v. 26 — ist später noch zu reden). Ganz besonders fällt an der Rede auf, daß erst der Epilogos (v. 30/31) wirklich christliche Botschaft verkündet, aber auch das, ohne den Namen Jesu überhaupt zu nennen. Damit ist für den gebildeten zeitgenössischen Leser das Urteil gesprochen bzw. der Haupteindruck bestimmt: das zentrale Anliegen einer Rede kann nie und nimmer im Epilogos stehen![23]

Kein Zweifel also: das ganze ist eine hellenistische Rede von der wahren »Gotteserkenntnis, zu der jeder Mensch gelangen kann; denn die Stellung des Menschen in der Welt und die Gottverwandtschaft seiner Natur muß ihn dazu führen« (D. 54f.). Der angehängte Schluß, der dieser »heidnischen« Predigt sozusagen im letzten Augenblick den christlichen Stempel aufdrückt, läßt nichts davon spüren, daß die wahre Gotteserkenntnis erst durch Offenbarung mitteilbar wird, und leistet durch den Ton des vorangehenden Hauptteiles einer achristlichen Interpretation Vorschub, daß nämlich die μετάνοια, von der die Rede ist, »letztlich in der Besinnung auf jene Gotteserkenntnis besteht, die dem Menschen von Natur eigen ist« (D. 55). Wiederum muß sich hier ganz vernehmlich der Zweifel an der Autorschaft des Paulus melden. Wir überblicken die Rede im einzelnen.

Das Prooimion v. 22/23 beginnt, wie auch sonst gelegentlich bei den Reden der Apostelgeschichte, nach gut antikem Gebrauch mit einer 'captatio benevolentiae', die in einem gewissen Widerspruch steht zu den Worten des einleitenden Berichts (v. 16), wonach Paulus über die Fülle der Götzenbilder in Athen ergrimmt war (D. 61. 147. 152). Dann bedient sich der Autor in Anknüpfung an eine Beobachtung des Sprechenden, die ihrerseits gut zu jenem v. 16 des Berichtes paßt, einer für den Übergang zum Hauptthema vortrefflich geeigneten Assoziation: »ich fand bei euch einen Altar mit der Inschrift 'einem unbekannten Gott'; nun wohl, was ihr so verehrt, ohne es zu kennen, ich tu's euch im folgenden kund« (v. 23). Zu der so viel umstrittenen Frage des ἄγνωστος θεός, der Eduard Norden 1913 ein berühmt gewordenes Buch gewidmet hat, kann auf die treffliche

[23] Dagegen G. Schrenk, Studien zu Paulus 1954, S. 143: »Was der Verfasser aber hier ans Ende setzt, ist gewiß kein nachhinkender Zusatz, sondern zentraler Akzent«. Gegen solche Argumentation läßt sich nicht streiten.

kritische Übersicht bei Dibelius verwiesen werden (D. 39ff.)[24]. Wir kennen bloß Weihungen an eine Mehrzahl von ἄγνωστοι θεοί[25]. Mag sein, daß der Singular vom Verfasser absichtlich eingeführt ist, um damit dem alttestamentlichen Ton der folgenden Verse besser gerecht zu werden (D. 41; Sch. 97 60).

Der 1. Hauptteil der Rede v. 24/25 wendet sich unter Verwendung alttestamentlicher Prädikationen (wobei freilich Gott als Schöpfer des Kosmos bereits eine stoische Folie verrät) gegen den auch in späten Teilen des AT bekämpften Gedanken, daß Gott in Tempeln wohne; dabei ist allerdings χειροποίητος, auf Tempel angewandt, wiederum alttestamentlich nicht zu belegen (vgl. dagegen Philon, Vita Mosis II 88, und Act 7 48). Daß Gott οὐ θεραπεύεται, »keine Dienste in Anspruch nimmt«, ist ebenfalls spezifisch griechisch gedacht, und die weitere Ausführung des Gedankens von der Bedürfnislosigkeit Gottes ist der alttestamentlichen Frömmigkeit wie dem gesamten NT absolut fremd (D. 41ff.). Woher das Motiv hier bei Lukas stammt, dahin weisen uns einige von Pohlenz beigebrachte Stellen aus Seneca, epist. 95 den Weg (P. 83)[26]: 50 *est deorum cultus . . . scire illos esse, qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant . . .* 48 *deum mente concipere omnia habentem, omnia tribuentem, beneficum gratis . . .* 47 *non quaerit ministros deus. quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est.* »Götterverehrung heißt . . ., daß man sich dessen bewußt sei, daß sie die Lenker der Welt sind, die alles durch ihre Macht ordnen . . . sich von der Gottheit die richtige Vorstellung zu machen, daß sie alles hat und alles gibt und Gutes tut ohne Entgelt . . . die Gottheit bedarf keiner Diener. Warum nicht? Dient sie doch selbst dem Menschengeschlecht, ist sie doch allenthalben und allen zur Hilfe bereit.« (Die Übersetzung nach Apelt.) Daß dieser dem unseren nächstverwandte Text, dem bloß noch keine alttestamentlichen Lichter aufgesetzt sind, aus dem großen, die ganze spätantike Stoa beherrschenden Poseidonios von Apameia in Syrien stammt, dem Lehrer Ciceros und vieler anderer, hat Willy Theiler in einem nicht auszuschöpfenden gelehrten Buch, »Die Vorbereitung des Neuplatonismus« 1930, nachgewiesen (S. 106f.).

Der 2. Hauptabschnitt der Areopagrede v. 26/27 ist der schon nach seiner Bedeutung und Beziehung am meisten umstrittene. Die frühere Diskussion darüber möge im einzelnen bei Dibelius, bei Schmid

[24] Neuerdings hat sich der indische Ministerpräsident Nehru im Gespräch mit Papst Pius XII. als Heiden bekannt und aus dem »unbekannten Gott« der Athener (Act 17 23) seinen Toleranzbegriff entwickelt (Tagespresse vom 11. 7. 55).

[25] Daher hat Blaß an unserer Stelle ἀγνώστων θεῶν lesen wollen; s. dazu W. Nestle, Griech. Studien, 1948, S. 236.

[26] Vgl. a. schon W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, 1930, S. 108. 131.

(der sich mit Annahme einer Lücke hilft) und bei Pohlenz nachgelesen werden (D. 30ff.; Sch. 99ff.; P. 83ff.). Zur Übersetzung sei vorausgeschickt, daß ich mich gleich am Anfang des Textes, wie ich glaube mit guten Gründen[27], gegen die von Schmid und Pohlenz verteidigte Luther-Übersetzung entschieden habe: »Gott hat aus einem Blut (d. i. natürlich Adam bzw. Noah — also wieder ein alttestamentliches Licht!) aller Menschen Geschlecht auf der ganzen Erdoberfläche wohnen lassen . . .« (Sch. 100f.; P. 84f.; vgl. E. 211$_{13}$f.; ähnlich K. Reinhardt, RE XXII 819). Ich möchte vielmehr wie Dibelius die folgende für richtig halten (D. 36f.): »Gott hat aus einem Einzigen das ganze Geschlecht der Menschen geschaffen, daß sie wohnen sollten . . .« und dann weiter v. 27 »und daß sie Gott suchen sollten . . .«, wobei die asyndetische gleichrangige Verbindung der beiden finalen Infinitive κατοικεῖν und ζητεῖν in diesem Stil nicht im mindesten stört[28], während bei der anderen Übersetzung das ἐξ ἑνός den Zusammenhang zerreißt und merkwürdig in der Luft hängt. Aber diese Frage ist nicht die entscheidende. Vielmehr geht es darum, ob die 2. Hälfte von v. 26, von ὁρίσας bis αὐτῶν geschichtlich im Sinne des AT oder philosophisch im Sinne des aufgeklärten Hellenismus aufzufassen ist; also ob entweder gesagt werden will: Gott hat bestimmte historische Zeitabschnitte, d. h. etwa Weltreiche, und Völkergrenzen gesetzt — so Schmid und Pohlenz unter Zustimmung von Kamlah u. a. — (Sch. 101ff.; P. 85ff.; ähnlich auch Reinhardt, RE XXII 819; vgl. E.205$_6$f.); oder ob gemeint ist: der Kosmosgott hat geordnete Jahreszeiten und klimatisch günstige Siedlungszonen für die Menschheit eingerichtet — so Dibelius, dessen Auffassung mir im Prinzip richtig zu sein scheint (D. 31ff.; E. 204ff.).

Hier setzt nun W. Eltester mit einer weitausgreifenden und äußerst scharfsinnigen Untersuchung ein, deren Ergebnisse ich für überzeugend gesichert halte. Auch er faßt mit Dibelius die καιροί als Jahreszeiten im Sinne von Gen 1 14, was sich bei Philon, beim Apologeten Aristeides, im 1. Clemensbrief und bei Lukas selber in der Lystrarede 14 17 in wechselnder Breite ausgeführt findet (E.

[27] Der Streit über diese Stelle reißt nicht ab; ich kann darauf hier nicht näher eingehen, vermerke bloß als energische Stimme der Gegenseite G. Schrenk, Studien zu Paulus, 1954, S. 139ff., während Nock im Gnomon 25, 1953, S. 505 die hier vertretene Übersetzung von πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων zwar ausdrücklich für möglich hält, sich aber dann doch gegen sie erklärt; ähnlich zwiespältig B. Gärtner, The Areopagus Speech . . ., 1955, S. 153 u. 229 gegen S. 171 u. 231. Lehrreich scheint mir der Vergleich mit dem ganz ähnlich konstruierten Satz Aristoph. Ach. 255f.; über die auch hier entstandene Kontroverse s. H. Erbse in: Eranos 52, 1954, S. 80f.

[28] Vgl. das Beispiel für »Asyndeton zwischen Sätzen« aus Ev. Luc. 6 27f. bei Blaß-Debrunner ^{8}1949, § 462, 2. Ähnlich auch Ev. Luc. 17 14 (ἐγένετο . . ., ἐκαθαρίσθησαν).

205ff.)[29]. Aber für die ὁροθεσίαι τῆς κατοικίας τῶν ἀνθρώπων weiß Eltester eine ganz neue und überraschende Interpretation wahrscheinlich zu machen, die er mit einer Fülle alttestamentlicher und hellenistischer Stellen belegt (E. 209ff.). Er findet nämlich in dem Ausdruck die gedrängte Abbreviatur oder »Kleinbildaufnahme« einer orientalisch-alttestamentlichen Vorstellung, nach der Gott die Ungeheuer der Tiefe besiegt und dem Meer seine Grenzen gezogen hat, daß die Wasser sein Gebot nicht übertreten (Ps 74 12-14 89 9-11 104 5-9 Hi 38 8-11 Prov 8 28-29 Jer 5 22 usw.). Im Ps 74 16/17 und Jer 31 35 verbindet sich damit auch jenes erste Motiv von der Setzung der Jahreszeiten. Einiges besonders Wichtige sei wörtlich angeführt (E. 214. 216. 217):

Ps 74 12/13 Aber Gott ist mein König von altersher,
der Heil vollbracht hat auf Erden.
Du hast das Meer gebändigt mit deiner Kraft,
die Häupter der Drachen über den Fluten zerschmettert.
16/17 Dein ist der Tag, dein auch die Nacht,
du hast bereitet Sonne und Mond,
Du hast geschaffen alle Grenzen der Erde,
Sommer und Frühling, du hast sie geschaffen.
Jer 31 35 So spricht der Herr,
der die Sonne gesetzt hat zum Licht am Tage,
den Mond und die Sterne zum Licht für die Nacht;
der das Meer bedroht, daß seine Wogen sich entsetzen
— der Herr Allherrscher ist sein Name.

Darüber hinaus hat Eltester zeigen können, daß auf der Menorah, dem ehrwürdigen siebenarmigen Leuchter im Vorraum des Allerheiligsten im herodianischen Tempel von Jerusalem, den wir aus der Reliefabbildung des Titusbogens in Rom kennen, nicht nur die sieben Lampen (nach Philon) ein Abbild der die Jahreszeiten beherrschenden Planeten darstellen, sondern daß die Seeungeheuer auf seinem Sockel das von Gott gebändigte Meer nach Ps 74 13 repräsentieren (E. 217f.)[30].

Auch unsere Actastelle 17 26 stellt also jenes alte Motiv von der göttlichen Einrichtung der Jahreszeiten und der Abgrenzung der menschlichen Wohngebiete auf dem festen Land der Erde durch Besiegung und Begrenzung des unheimlichen Meeres vor Augen. Im 1. Clemensbrief 33 3 — also vielleicht in demselben Jahrzehnt, in dem die Apostelgeschichte niedergeschrieben wurde — kehrt die Abgrenzung der Erde von dem sie umfangenden Wasser und die

[29] Einen weiteren wichtigen Beleg für ὡρισμένοι καιροί bringt Nock a. O. 505 aus Porphyrios bei.

[30] Skeptisch äußert sich Kümmel in: Theol. Rundschau, N. F. 22, 1954, S. 204f. bei im übrigen weitgehender Zustimmung zu Eltesters Thesen.

Bändigung des Meeres eindringlich wieder (E. 222), und im 20. Kapitel des gleichen ersten Clemensbriefes (20 5-8 u. 9) verbindet es sich gar wiederum mit der von Gott geschaffenen Ordnung der καιροί, der Jahreszeiten (E. 221). Diese zweite Stelle steht in einem wichtigen, von Eltester ausführlich untersuchten Abschnitt (E. 220ff.), der von friedlichem Gehorsam der Schöpfung gegenüber Gott handelt und der (ähnlich wie eine Stelle aus der ersten Friedensrede des Gregor von Nazianz, or. 6, 12ff.[31]) zwar ebenfalls mit alttestamentlichem Geist erfüllt ist, aber deutlich umgebildet ist aus stoischen Gedanken über den Frieden des göttlichen Kosmos als Mahnung an die Menschen, von ihrer Zwietracht zu lassen. Den Nachweis dafür hat bereits Harald Fuchs in seinem schönen Buch über Augustin und den antiken Friedensgedanken 1926 erbracht[32]. Diese stoische Friedenspredigt lesen wir in der Rede 40 des Dion Chrysostomos von Prusa 'über die Eintracht' (40, 35ff. — E. 225), die wiederum etwa der Zeit entstammt, in der Lukas seine Apostelgeschichte geschrieben haben muß, und ich glaube zeigen zu können, daß auch dieser Abschnitt des Dion den Geist des Poseidonios atmet[33]. Wir halten bei all dem insbesondere das eine fest, daß gerade damals stoisches, wahrscheinlich poseidonianisches

[31] Darüber handelt Harald Fuchs S. 96ff. Fuchs findet das Motiv vom Frieden des göttlichen Weltalls einschließlich sogar der Tiere als Vorbild für die in Zwietracht lebenden Menschen am reinsten dargestellt bei Dion Chrysost., or. 40, 35ff. (Fuchs 101—103). Abgewandelt erscheint diese Mahnung zur Eintracht, und zwar in eine solche zur Heiligung des ganzen menschlichen Lebens bei Gregor v. Nazianz a. O. (F. 96—98. 105f.), zum Gehorsam gegen Gott bei Clemens I 19f. — 20, 1 ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται u. ähnl. im folgenden mehrfach — (F. 98—101. 104). Darin ist demnach eine fortschreitende Umbiegung stoischer Lehre in alttestamentlichem Sinne zu erkennen; doch schimmert die hellenistische Mahnung zu Friede und Eintracht allenthalben noch deutlich durch (z. B. bei Clemens I 19, 2. 20, 9ff.). Also sprechen wir im ganzen doch besser von einer biblischen Überarbeitung stoischen Substrats als von einer »Überkleidung der biblischen Grundlage mit dem Gewande der griechischen philosophischen Terminologie« (so E. 222f., vgl. a. D. 42 oben). (Fuchs 108f. will den stoischen εἰρήνη- und ὁμόνοια-Gedanken über Diatribe und Popularphilosophie letztlich auf die bekannten ὁμόνοια-Erörterungen der Sophistik zurückführen. Ihm gibt H. Leisegang, Philol. Wochenschr. 47, 1927, Sp. 1178f. zu bedenken, daß das Motiv auch aus der z. B. noch bei Philon, De gigant. 51 M. 269. De confus. ling. 46 M. 411 begegnenden Feststellung des fortwährenden Krieges im Zusammenleben der Menschen wie in der Einzelseele e contrario gewonnen sein, also letzten Endes in Heraklits berühmtem fr. 53 πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς wurzeln könnte.)

[32] Zum poseidonianischen Kern des Abschnitts aus dem I. Clemensbrief vgl. unten Anm. 42.

[33] Das Hervorstechendste ist die Einbeziehung selbst der Tiere in den Frieden des göttlichen Weltalls bei Dion, ja sogar ihre Vorbildlichkeit für den Menschen (Fuchs 101ff.). Dieser Gedanke ist poseidonianisch (vgl. Dion 12, 35 u. dazu P. 92); vgl. allgemein M. Pohlenz, Die Stoa I 234, II 119; Reinhardt, RE XXII 714ff. u. ö.

Gut vom hellenistischen Judentum auch sonst vielfach übernommen und mit alttestamentlichem Geist erfüllt worden ist.

Nun aber weiter zu v. 27 der Areopagrede. Gott hat den Menschen Jahreszeiten und ein vom Meer abgegrenztes Land zum Wohnen als Lebensbedingungen verordnet, »damit sie ihn suchen sollten, ob sie ihn greifbar fassen und finden könnten — ist er ja doch nicht ferne von jedem unter uns«. Zunächst zum ζητεῖν τὸν θεόν. Dibelius hat sehr schön gezeigt und vielfältig belegt, daß das Gottsuchen im AT eine Sache des Willens ist, hier in der Areopagrede dagegen eine Sache des Denkens und Begreifens, das aus den von Gott festgesetzten καιροί und ὁροθεσίαι die geforderten Konsequenzen im Sinne eines Gottesbeweises zieht; wie denn Jahreszeiten und bewohnbare Zonen der Erde auch bei Cicero, Tuscul. I 68 einem solchen philosophischen Gottesbeweises dienen (D. 33ff., vgl. 60 1. 55; Sch. 104 85).

Deum colit qui novit, heißt es an der uns bereits aus anderem Zusammenhang bekannten stoischen Stelle Seneca, ep. 95, 47, oder *cognitio dei, e qua oritur pietas* bei Cicero, De nat. deor. II 153 (ebenfalls stoisch): »Gottesverehrung hat Gotteserkenntnis zur Voraussetzung«. Ähnlich Clemens Alexandr., Strom. VII 47, 3 ὁ ἐγνωκὼς τὸν θεὸν ὅσιος καὶ εὐσεβής, »fromm und gottesfürchtig ist, wer Gott erkennt« (Theiler 103f. 106f.). Heute läßt sich der jüngst verstorbene Ernst Penzoldt[34] entsprechend so vernehmen: »Das Atheistische habe ich immer für Mangel an Bildung gehalten« (und fährt allerdings fort: »fast hätte ich gesagt, für Mangel an Kinderstube«)!

Mit v. 27 verlegt sich also gleich anfangs der Akzent wieder ganz entschieden auf hellenistisch-stoische Denkweise. Das hat auch für ψηλαφᾶν θεόν, das Betasten und Be-greifen Gottes bereits Ed. Norden aufgezeigt, und Theiler wie W. Schmid haben auch hier die Spur des Poseidonios wahrscheinlich machen können[35]. Bei Dion Chrys. in der weithin von dem großen Stoiker Poseidonios unmittelbar erfüllten olympischen Rede 12 über die ursprüngliche Gotteserkenntnis steht nämlich zu lesen: »allen Menschen wohnt eine starke Begierde inne, das Göttliche aus der Nähe zu verehren und anzubeten, indem sie hinzutreten und es berühren«.

---

[34] Neue Zeitung, Berlin 25. 12. 1954, S. 19.

[35] Norden, Agnostos Theos, S. 15—17. Theiler 101. 102f. Schmid 104f. Pohlenz 91 m. Anm. 47. Vorstellung und Vokabular sind jedoch schon vorstoisch, freilich da noch nicht auf die Gottheit bezogen; vgl. die bei Plutarch, Adv. Colot. 3, 1108 E überlieferte Äußerung des Epikurschülers Leonteus (Capelle, RE XII 2039), sein Lehrer habe den Demokrit verehrt διὰ τὸ πρότερον ἅψασθαι τῆς ὀρθῆς γνώσεως (in der oben im Text übersetzten Stelle Dion 12, 60 ist ebenfalls ἅπτεσθαι gebraucht). Weiteres aus Euripides und Platon s. bei Liddell u. Scott I 231b oben. B. Gärtner a. O., S. 163f. sucht dagegen das οὐ μακράν als einen nichts besagenden Gemeinplatz nachzuweisen.

Auf ganz sicherem Boden bewegen wir uns vollends bei dem οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχειν Gottes[36]. Hier findet sich die fast wörtliche Entsprechung bei Poseidonios in Dion's eben genannter Rede 12, 28, wo es von den Menschen heißt, und zwar wiederum als Voraussetzung dafür, daß sie Gottes Wesen mit dem Verstande (σύνεσις und λόγος) erfassen können: ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θείου διῳκισμένοι καθ' αὑτούς, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ[37] »da sie ja nicht ferne und nicht außerhalb des Göttlichen für sich wohnen, vielmehr von Natur mitten in ihm, ja sogar gemeinsamen Ursprungs mit ihm sind«.

Da klingt auch schon der Gedanke der natürlichen Gottverwandtschaft mit an (D. 45f.), den der Areopagredner gleich nachher mit dem Aratzitat belegt τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, »wir sind seines Geschlechts« (v. 28)[38], und den christlich umzudeuten die Rede nicht die geringste Handhabe bietet. Das verbindet die beiden Abschnitte II und III besonders nahe, wie denn überhaupt zwischen ihnen, also zwischen v. 27 und 28 der Übergang am fließendsten ist, was schon das γάρ am Anfang von 28 anzeigt. Dieses γάρ bringt aber zunächst noch die auf die Gottverwandtschaft schon hinweisende Wendung heran ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, »in ihm haben wir Leben und Bewegung und Sein«. Leben und Existenz, ja das verstehen wir in diesem Zusammenhang gut[39]; wieso aber auch Bewegung (Norden 19f.)? Wieder hilft uns eine poseidonianischen Ursprungs verdächtige Stelle (neben manchen anderen ähnlichen) auf den Weg[40], die ich hier im Anschluß an eine bei Ed. Norden (S. 22) abgedruckte Übersetzung von Jacob Bernays (Die heraklitischen Briefe 33) gebe:

> Plutarch, Über den Seelenfrieden, Kap. 20, 477 C/D[41]. (Ist nicht jeder Tag für den guten Menschen ein religiöses Fest? Und was für ein herrliches, wenn

[36] Norden 18f. Theiler 103. D. 45f. Sch. 107₉₀. P. 91.

[37] Dasselbe in gedrängtester Abbreviatur bei Seneca, ep. 41, 2: *prope est a te deus, tecum est, intus est* (D. 51₂). Vgl. dazu unten Anm. 42, und H. Erbse in Festschr. f. Fr. Zucker 1954, S. 134. 149.

[38] Das Wort wurzelt letztlich, was noch nicht bemerkt zu sein scheint, in längst geprägten altgriechischen Gebetsformeln wie Aischylos, Sieben gegen Theben 141f. σέθεν γὰρ ἐξ αἵματος γεγόναμεν (an Kypris, die göttliche Ahnfrau der Thebaner).

[39] Dazu A. Oepke in ThWNT II 536 s. v. ἐν.

[40] Theiler 102₁. 103 m. Anm. 1; vgl. Dibelius 46 6f., Pohlenz 90f. Nur ganz allgemein an ein »verschleiertes griechisches Zitat« denkt R. Bultmann im Gnomon 16, 1940, S. 336.

[41] Dazu vgl. zuletzt die Dissertation von Helmut Bröcker, Animadversiones ad Plutarchi libellum περὶ εὐθυμίας, Bonn 1954, S. 197ff. Der Verf. erwägt 197f. zu Unrecht auch für unseren eingesprengten Abschnitt die Herkunft aus Panaitios π. εὐθυμ. (so bereits Norden 22), was schon dadurch unwahrscheinlich wird, daß er in der von Panaitios abhängigen Schrift Senecas De tranquillitate animi (Kap. 17)

wir's recht bedenken.) Denn der Kosmos ist der heiligste und gotteswürdigste Tempel. In ihn tritt der Mensch durch seine Geburt ein und bekommt darin nicht unbewegliche und von Händen gemachte Statuen zu schauen — sondern mit Platon zu reden — solche Abbilder der Geisteswelt in der Sinnlichkeit, wie die göttliche Vernunft sie mit angeborenem Keim des Lebens und der Bewegung begabt und ans Licht gebracht hat (ἔμφυτον ἀρχὴν ζωῆς ἔχοντα καὶ κινήσεως ἔφηνεν): die Sonne, den Mond, die Sterne, die stets frisches Wasser hinströmenden Flüsse, und die Erde, die für Pflanzen und Lebewesen Nahrung heraufsendet.

Hier wird der Fundort Poseidonios deutlich nicht nur für die Formulierung des Gedankens von Leben und Bewegung und Sein des Kosmos, also auch des Menschen, in Gott, sondern auch für den ursprünglichen Zusammenhang mit einer wohlbegründeten Ablehnung des Bilderdienstes, wie sie in der Areopagrede sich ebenfalls gleich darauf findet (v. 29). Andere Stellen für die beiden zusammengehörigen, bei Plutarch und Lukas etwa gleichzeitig sinnvoll verbundenen Motivgruppen hat man - teils getrennt, teils vereint — in großer Anzahl nachgewiesen (Norden 19ff.; D. 50ff.; P. 90ff.)[42]. Ich füge hinzu Quintilian, Instit. or. X 1, 16 (wiederum etwa gleichzeitig mit Lukas und Plutarch), eine Stelle, auf die in diesem Zusammenhang 1921 mein Lehrer Carl Weyman in einer Quintilian-Übung aufmerksam gemacht hat, und die für mich die erste Anregung zur Beschäftigung mit dem Problem der hellenistischen Hintergründe für die Areopagrede war. Hier überträgt der Rhetor den stoischen Gedanken vom Sein in Gott auf die Ergriffenheit des Hörers durch den *spiritus* des Redners: *excitat qui dicit spiritu ipso, nec imagine et ambitu rerum, sed rebus incendit*[43]. *vivunt omnia enim et moventur.* »Der Redner erregt durch den Geist selber; und nicht durch Abbild und Umriß der Sache, sondern durch die Sache begeistert er. Denn alles lebt und bewegt sich«. Auch bei Quintilian fehlt also nicht die Weiter-

fehlt. Poseidonianischen Ursprung bedenkt Br. nicht. Vgl. zu der Frage auch K. Ziegler, RE XXI 788.

[42] Besonders wichtig ist davon — neben dem auch hier mit bemerkenswerten Anklängen sich meldenden Poseidonios-Abschnitt Dion Chrys. 12, 28ff. — Seneca, ep. 41, 1 u. 2 (D. 51 mit Anm. 2), wo die Ablehnung der Bilderverehrung, das Gottnahe- und das Gottverbundensein, sowie die Einschränkung auf den *vir bonus* (wie bei Plutarch 477 C — s. oben) beisammenstehen und deutlich die Quelle Poseidonios verraten. — Der genannte Dion-Abschnitt stellt sich 12, 30f. durch den Vergleich der Erde mit einer dem Kinde die Brust darbietenden Mutter zu I Clem 20 10, wo sich ähnliches findet, und erweist so auch dieses so stark christlich überarbeitete Kapitel als im Kern poseidonianisch.

[43] Vgl. Poseidonios (ausdrücklich genannt) bei Aët. 302b 22; da ist Gott πνεῦμα νοερὸν καὶπυρῶδες *(incendit!)* οὐκ ἔχον μὲν μορφήν *(ambitus?)*, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν (zitiert von Theiler 96f. im Zusammenhang mit Act 17 28).

führung des Gedankens zur Ablehnung der hier freilich merkwürdig angewendeten 'Idololatrie'[44].

Aber die Forschung hat bisher zum Nachteil der Sache versäumt, die (sogar bei Quintilian noch durchschimmernde) auf Poseidonios wirkende platonische Anregung näher zu untersuchen, auf die in der Plutarchstelle ausdrücklich hingewiesen wird. Selbst Pohlenz, der an einer anderen verglichenen Stelle den Hinweis auf die platonische Weltseele bemerkenswert fand (P. 90), ist der Sache nicht nachgegangen. Da heißt es in einem Scholion zu dem mit Lukas gleichzeitigen Dichter Statius, Thebais VI 338 *anima (mundi) dat mortalium animis cunctis species motumque et vitam*, »Die Weltseele verleiht den Seelen aller Lebewesen individuelle Existenz, Bewegung und Leben« (Theiler 97). Damit ist die Äußerung des Poseidonios unzweideutig an Platon angeschlossen, eine durchgängige Abhängigkeit, gegen die sich die neueste Forschung unter dem Einfluß von K. Reinhardt[45] auch sonst lange hat sträuben wollen. Der Hinweis auf Platon bei Plutarch geht nicht nur etwa allgemein auf die vor allem im 'Staat' entwickelte Ideenlehre (αἰσθητὰ νοητῶν μιμήματα[46], »die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind Abbilder des Gedachten«), sondern — worauf das Statius-Scholion deutlich hinweist — auf das platonische Alterswerk, den Timaios, zu dem Poseidonios einen Kommentar geschrieben haben soll (Sext. Emp., Adv. mathem. VII 93), was wir gern glauben, so oft es auch bestritten worden ist[47]. In diesem wahrhaft tiefsinnigen platonischen Dialog nun, dem Timaios, der eine Naturphilosophie des Kosmos enthält, finden wir die Anschauung von Leben und Bewegung der göttlichen Weltseele, die sie allen Einzelwesen mitteilt, in ständigem Blick auf die Ideenlehre eingehend entwickelt.

Es würde hier zu weit führen, das ausführlich nachzuzeichnen, aber einige wesentliche Hauptgedanken Platons und ihre Formulierungen seien doch angeführt. 27 Dff. ist bereits vom Schöpfer und

[44] Zur »συγκίνησις alles Geistigen«, vgl. jetzt auch W. Theiler, Albert Debrunner-Festschrift 1954, S. 434f. mit Anm. 9 u. 11.

[45] Zuletzt RE XXII 569f., 624f.

[46] Auch hier schon Anspielung auf den (Schluß des) Timaios 92 C, wo es vom κόσμος heißt εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός (Bröcker a. O., S. 198, nach Pohlenz zu Plut., π. εὐθυμ. 20), vgl. auch 29 B. Aber der Vermittler dürfte eben Poseidonios sein, wie schon der Wechsel des Ausdrucks nahelegt. Übrigens ist der Topos (mit dem Wort μιμήματα, nicht εἰκών, also wie bei Plutarch) auch bei Philon, Vita Mos. 2, 74 übernommen (Bröcker 199, wiederum nach Pohlenz), auch da wohl aus Poseidonios. Der Ausdruck μιμήματα steht aber auch bei Platon an anderen, weniger zentralen Stellen, so 40 D, 50 C, 51 B. Vgl. 44 D τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι. 48 E μίμημα παραδείγματος (Bröcker 198f.). Vgl. übrigens hier sogar auch einmal Reinhardt, RE XXII 713.

[47] Vor allem von Reinhardt, RE XXII 569 und mehrfach früher.

Vater (28 C 3) des Kosmos (28 B 3) die Rede, der betastbar ist (ἁπτός 28 B 7 — vgl. 32 B 8), und von der Aufgabe, ihn zu finden (εὑρεῖν 28 C 4); schon werden wir an die Areopagrede v. 24 und 27 erinnert. Es folgt dann 28 C 6ff. die Erwägung, daß diese Welt ein Abbild des Unsichtbaren sein müsse, womit sich in negativer Formulierung unser v. 29 befaßt. Freilich ist der Jude hier vom κόσμος bereits zum θεῖον[48] übergegangen, beide Begriffe sind aber auch schon für Platon (28 B 3ff.) wie vollends für den Stoiker identisch und fallen nur der mythologischen Darstellbarkeit halber auseinander[49]. So ist denn das θεῖον der Areopagrede, das keinem von Menschen ersonnenen und verfertigten Bilde ὅμοιον ist, noch ein letzter stoisch gefärbter und hier natürlich jüdisch-theistisch verstandener Nachhall des platonischen Kosmosgottes, der — wenn wir es positiv wenden — nur dem Unsichtbaren und Unendlichen ὅμοιος, 'vergleichbar' ist (vgl. Tim. 29 A 3. 5f.), ja wie Platon weiterhin sagt (33 B 6), wie die Kugel — das platonisch-stoische Symbol der Gottheit und des Kosmos — vollkommen ist und nur sich selber vergleichbar.

Gleich darauf ist bei Platon — in deutlicher Anlehnung an die astronomische Erfahrung — davon die Rede, daß Gott seinem Werk, dem Kosmos, die seiner Gestalt angemessene Bewegung zuteilt (34 A 1f.)[50]; und weiterhin fällt dann in spürbar gehobenem Ton das für uns entscheidende Wort 37 C 6f. »Als nun der Vater, der es erzeugte, in dem Weltganzen, indem er es in Bewegung und vom Leben durchdrungen sah (κινηθὲν καὶ ζῶν), ein Abbild der ewigen Götter erblickte, da ergötzte es ihn, und erfreut sann er darauf, es

[48] Und der Ausdruck τὸ θεῖον von Gott findet sich in der gesamten Bibel nur hier; vgl. dazu auch D. 58 oben.

[49] Dazu vgl. v. Wilamowitz, Platon I 604f.

[50] Eine freie Übersetzung der Acta-Stelle v. 28 Anfang müßte sich also eher der Metapher »in ihm leben, kreisen und sind wir« bedienen, anstatt Luthers »weben« zu folgen, das — wie am 'Web'stuhl — die Hin- und Herbewegung bezeichnet. — Übrigens ist der Gedanke vom selbstbewegten Beweger ganz spezifisch platonisch und kommt außer im 'Timaios' noch in zwei weiteren Alterswerken, dem 'Phaidros' 245 Cff. und den 'Gesetzen' X 893 Bff. zur Darstellung (vgl. O. Regenbogen in: Miscellanea Academ. Berolinensia 1950, S. 204f., wo zugleich die Spätdatierung des 'Phaidros' nahegelegt wird); Eudoxos von Knidos und Aristoteles sind von da fortgeschritten zur Idee vom unbewegten Beweger (darüber vgl. W. Schadewaldt in: Satura, Otto Weinreich dargebracht 1952, S. 103ff., hier bes. 108f.). Aber die Areopagrede steht (wie später Lionardo: »keiner kann bewegen, er bewege denn sich selber«) unverkennbar in der Tradition 'Timaios' — Poseidonios und bleibt von den knidisch-peripatetischen Gedanken unberührt. Dementsprechend ist D. 466 zu korrigieren, wo er den Gott der Stoa »als den unbewegten Beweger« charakterisiert. Vgl. dagegen Norden 20f. M. Pohlenz, Die Stoa I 66f., 75, 77, derselbe freilich etwas mißverständlich 76f.

seinem Urbilde noch ähnlicher zu gestalten[51].« Wer denkt da nicht zugleich an Gen 1 31: »Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut«?

Nachdem dann Gott zur Vervollkommnung seines Werkes »als bewegtes Abbild der Ewigkeit (αἰῶνος) noch die Zeit geschaffen« (37 D 5—7)[52] und den Planeten ihre Bahn gewiesen, erschuf er die Götter und befahl ihnen die Hervorbringung der übrigen Lebewesen in der Luft, im Wasser und auf dem Festland, in Nachahmung seiner eigenen Schöpferkraft (39 E 6ff., 41 C 4ff.; vgl. 42 E 7f.), bei welchem Werke alles lebende Wesen in Bewegung geriet (ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον 43 A 7f.), wie noch einmal auch hier betont wird. Schließlich wird auch bei Erschaffung des Menschen, mit dessen runder Kopfform sie die Gestalt des Weltganzen nachbilden sollten (τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι 44 D 3f.), die Teilhabe dieses Lebewesens an der Bewegungsmöglichkeit nicht vergessen (44 D 8).

Damit ist aus dem platonischen Timaios das Wichtigste von dem verglichen, was uns hier angeht. Daß der Verfasser der Areopagrede unmittelbar aus Platon geschöpft haben sollte, ist an sich ganz unwahrscheinlich. Zudem haben die beigebrachten Parallelen aus hellenistischer Literatur — zumeist mit Lukas ungefähr gleichzeitig — deutlich gemacht, daß sie in großer Zahl — nicht nur für den Topos von Leben und Bewegung in Gott — mit Platons Altersdialog Berührungen aufweisen und daß ihre gemeinsame Quelle Poseidonios sein muß, der nach meiner festen Überzeugung vor allem zu jenem Topos durch eingehendes und fruchtbares Studium des 'Timaios' angeregt war [52a]

Aber obwohl vor allem Pohlenz wiederholt darauf hingewiesen hat, daß in der Areopagrede da und dort geschlossene Gedankengänge des Poseidonios vorliegen (P. 90f. 94f., vgl. schon Theiler 103), hat m. W. noch kein Forscher die Behauptung gewagt, die ich hier aussprechen möchte: daß das Ganze im umfassenden Sinn auf poseidonianischem Boden gewachsen ist. Dann hat der Verfasser aber auch, was wiederum Pohlenz schon als Möglichkeit hingestellt hat (P. 104), den Aratvers τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (v. 28) schon als von Poseidonios angeführt vorgefunden, und er verdankt seine Kenntnis ihm, nicht eigener Lektüre des frühhellenistischen Dichters.

---

[51] Vgl. Norden 21f. D. 47, Anm., vgl. a. 50 3 (doch ist Plat., Tim. 40D nicht von der Gottverwandtschaft der Menschen, sondern der Planetengötter die Rede). — Die oben gegebene Übersetzung nach Hieronymus Müller, Platons sämtl. Werke 6. 1857, S. 154 m. Anm. auf S. 272 (Hinweis auf Gen. 1, 31).

[52] Dazu vgl. H. Hommel in: Theol. Viator. IV 1952, S. 165f. (= ders., Schöpfer und Erhalter, S. 64f.)

[52a] Vgl. allgemein zum Einfluß des platonischen 'Timaios' auf Poseidonius jetzt auch H. Erbse in: Festschrift Fr. Zucker 1954, S. 135f.

Was die Exegeten bisher davon abgehalten hat, an einen Poseidoniostext als geschlossene Quelle der Areopagrede zu denken, war vielleicht (neben der lange herrschenden Unsicherheit und daher Vorsicht der Theologen und mancher Philologen in der Diagnosenstellung auf diesem viel umkämpften Gebiet) vor allem der deutlich sichtbare alttestamentliche Einschuß im Gewebe der ganzen Rede, auf den auch wir jeweils hingewiesen haben, und der nun vor allem durch die Forschungen von Eltester evident geworden ist. In der Tat macht dieser Befund den Schluß unabweislich — sofern wir uns überhaupt zur Anerkennung einer Quelle entschließen —, daß dem Verfasser ein im wesentlichen poseidonianische Gedanken und Formulierungen enthaltender, aber von einem hellenistischen Juden überarbeiteter Text vorgelegen hat, wie wir ihnen im Lauf unserer Untersuchung mehrfach begegnet sind. Daß er selber diese Bearbeitung vorgenommen hat, ist gerade im Blick auf das Vorhandensein einer solchen Literatur höchst unwahrscheinlich. Auch wird es dadurch noch weniger glaubhaft, daß einiges von dem, was wir in diesem Zusammenhang aufzeigen konnten, auch schon bei Philon in seiner Vita Mosis steht (oben S. 160, vgl. S. 161 u. Anm. 46). Und schließlich hätte doch der Verfasser der Rede die christologische Botschaft v. 30/31 wohl kaum so unvermittelt angehängt, vielmehr organischer mit dem Ganzen verbunden, wenn er nicht im wesentlichen einen fertigen jüd schen Text übernommen hätte (vgl. dazu oben S. 159).

IV.

Auch wenn wir geneigt sind, all diese Schlüsse anzunehmen, erhebt sich, nun freilich mit verändertem Akzent, die alte Frage von neuem mit Eindringlichkeit: ist derjenige, der sich des jüdisch überarbeiteten Poseidoniostraktats als Vorlage für das Muster einer Heidenpredigt an die gebildeten Griechen bediente, der Apostel Paulus gewesen oder Lukas, der Verfasser der Acta?

Wir sehen zunächst davon ab, daß die Antwort vom literargeschichtlichen Aspekt her durch die Forschungen von M. Dibelius bereits zugunsten des Lukas ausgefallen ist (oben S. 152ff.), werfen vielmehr noch einen raschen Blick auf das, was vom Inhalt her dazu zu sagen ist. Die Pro-Paulus-These von W. Schmid richtet sich selber dadurch als petitio principii, daß sie manches, was man vom Standpunkt der paulinischen Theologie aus vermißt, entweder der Kürze des Ausdrucks zuschreibt, oder aber Lücken im Text annimmt, die eben dies enthalten haben sollen (Sch. 99f., 107 u. ö.; dazu D. 132f.). Überhaupt sieht Schmid den Paulus wohl verzerrt, weil er ihn durch die Brille der Clemens und Origenes betrachtet, die ja in vielem gerade die Antipoden des großen Apostels sind.

Demgegenüber haben vor allem Dibelius und Pohlenz mit Nachdruck betont und durch Vergleichsmaterial belegt, daß Paulus aus seiner ganz anderen theologischen Denkart heraus so niemals geschrieben oder geredet haben könnte (D. 55ff. 65_2. 70. 132_3; P. 97f.). Denn nach Rm 1—3 ist er »tief durchdrungen von der Überzeugung, daß der Mensch Gott entfremdet ist« (vgl. Rm 5 10; D. 57); wer vollends das 7. Kapitel des Römerbriefes geschrieben hat, der ist sich über seine eigene Lage so gründlich im klaren[53], daß er sich die Gedanken unserer hellenistischen Predigt niemals würde zu eigen machen können. Und wenn auch Paulus scheinbar von einer Gottverwandtschaft des Menschen redet, so wird diese für ihn nicht anders hergestellt als durch Christus und ist keineswegs von Natur gegeben (Rm 8 21ff.). Erst der von Christus erlöste Mensch tritt für Paulus in nahe Beziehung zur göttlichen Welt (II Cor 5 19-21; D. 57).

Da wo Paulus Gedanken der stoischen 'Theologia naturalis' tatsächlich benutzt[54], Rm 1 20, verkehrt er sie sofort in ihr Gegenteil, indem er die von ihr Berührten der Nichtigkeit verfallen, aus eingebildeten Weisen zu Toren werden und dem Götzendienst anheimgegeben sein läßt (v. 21-23), den dieselbe 'Theologia naturalis' für den Areopagredner gerade zu verhindern imstande ist[55]. Auch die mit unserem v. 31 vergleichbare Stelle I Thess 1 9f. von der Abwendung von den εἴδωλα zum Dienst des lebendigen und wahren Gottes in Erwartung des von den Toten erweckten Jesus, die dem Verfasser unseres Redenschlusses immerhin vor Augen gestanden haben mag[56], steht in einem völlig anderen organischen Zusammenhang (P. 97f.). Dieser Brief des Paulus ist übrigens nicht lange nach seinem Besuch in Athen, wahrscheinlich in Korinth, geschrieben.

Das entscheidende Gegenbild steht, so scheint mir, Gal 3 26 »Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christus Jesus«, und es ist schon von Dibelius mit Recht hervorgehoben worden, daß dagegen die einzige Stelle im NT, wo dieses paulinische Kennwort πίστις in unchristlich-antikem Sinne von 'beweismäßiger Beglaubigung' vorkommt, eben der Schlußvers 31 unserer Rede ist (D. 54. 58; P. 96), womit sogar dieses sigillum Christianum mit dem vorangehenden

[53] Richtig in seiner »antihumanistischen« Bedeutung erkannt von Jean Hering, Die biblischen Grundlagen des christlichen Humanismus, 1946, S. 27.

[54] Dazu vgl. Hommel, Theol. Viatorum IV, 1952, S. 108ff. (= Schöpfer und Erhalter, S. 7ff.).

[55] Dibelius 56. Ph. Vielhauer in: Evangel. Theol. 10, 1950/51, S. 4f. Bultmann, Theol. des NT 1953, S. 224. Ähnlich Kümmel in: Theol. Rundschau, N. F. 22, 1954, S. 203f., 208f.

[56] Vgl. aber Bultmann a. O. 69, 75, der den unspezifischen Charakter auch der Paulusworte betont (freundlicher Hinweis von Ilse v. Loewenclau).

stoischen Gottesbeweis in eigenartiger, aber völlig unpaulinischer Weise verknüpft wird[57].

Scheidet also Paulus auch vom Inhaltlichen her als derjenige aus, der hinter der Übernahme der hellenistisch-jüdischen Predigt steht, ja kommt er selbst als Verfasser des christlichen Schlußpassus nicht in Frage, so läßt sich beides, Übernahme und letzte Bearbeitung, dem Verfasser der Apostelgeschichte schwerlich abstreiten, so merkwürdig auch dann noch der Tatbestand bleibt. Lukas stellt sich gerade durch die Einfügung dieser Rede in sein Werk an den Anfang einer Tradition, die fast gleichzeitig auch vom I. Clemensbrief inauguriert wird, und die beide zu den Vorläufern der christlichen Apologeten stempelt (D. 59f.; vgl. 68f. 74, Anm.). Denn sie haben »diese philosophische«, im Grunde ganz unpaulinische »Theologie und dieses Bemühen um das Wesen Gottes und seine Erkennbarkeit, um das Erschließen Gottes aus Wesen und Sinn der Welt in den Vordergrund gestellt« und damit freilich der Kirche den Weg in die Welt erleichtert. Erst als der äußere Sieg über die Welt errungen war, hat Augustin zur entscheidenden Rückbesinnung auf Paulus aufgerufen, und jede echte Erneuerung der Kirche ist ihm seither darin gefolgt. Aber es genügt natürlich nicht, das Beschreiten jenes anderen Weges etwa als einen Trick des Weltgeistes abzutun, mit dessen Hilfe das Christentum erst einmal in der Welt Fuß fassen sollte, um dann für erneute Vertiefung und Besinnung frei zu sein. Die von Lukas mit der Areopagrede zeichenhaft eröffnete Richtung, mit deren meisterhafter Charakterisierung Dibelius den kirchengeschichtlichen Ort von Act 17 festgestellt hat, sie hat im Plan Gottes vielmehr wohl auch ihren tieferen Sinn, dem hier nachzuspüren nicht unsere Aufgabe sein kann. Es gehört zwar auch nicht mehr zur Sache, soll aber doch hier ausgesprochen werden, daß wohl weder Paulus noch Augustin noch Pascal noch Kierkegaard mit all ihren spezifischen Gaben der christlichen Gemeinde etwas so Köstliches hätten schenken können, wie es die Geburtsgeschichte Jesu nach Lukas ist, der diesen wundervollen Bericht ebenso gerettet, bewahrt und formuliert hat, wie er uns das Skandalon der Areopagrede zur Bewältigung aufgegeben hat.

Hier ist ein nachträgliches Wort am Platz über zwei neue Arbeiten zur Frage der paulinischen Authentizität der Areopagrede, deren Kenntnis mir nach Abschluß meiner Untersuchungen W. Eltester freundlich vermittelt hat (die zweite ist überdies erst erschienen, nachdem dieser Vortrag gehalten wurde): Gottlob Schrenk, Urchristliche Missionspredigt im 1. Jh.[58], und die ausführliche Monographie von

[57] Andere Kriterien für das Unpaulinische selbst dieser Verkündigung s. bei Bultmann a. O. 458.

[58] Th.-Wurm-Festgabe 1948; wiederabgedruckt in G. Schrenk, Studien zu Paulus 1954, S. 131—148. Vgl. a. Eltester, ZNW 45, 1954, S. 271.

Bertil Gärtner, The Areopagus Speech and Natural Revelation[59]. Beide Abhandlungen unterstreichen und belegen den genuin judenchristlichen Missionscharakter der Areopagrede, der dem Redner eine weitgehende Anpassung an die geistige Haltung seiner Hörer erlaube, was nicht bestritten werden soll; beide auch setzen sich aber für das echt Paulinische des in der Rede geübten Verfahrens ein, wogegen sich im ersten Falle bereits lebhafter Widerspruch erhoben hat[60]. Eine Auseinander setzung kann hier nicht mehr gegeben werden. Vor allem dem in seiner Art musterhaften Buch von Gärtner ist ohnehin künftig eine lebhafte und gründliche Diskussion zu wünschen; so differenziert der Verf. u. a. mit beachtenswerten Ausführungen die Dibeliussche These von der Zugehörigkeit der Acta zur antiken historiographischen Tradition, und er setzt die in der Areopagrede aufgespürte Überlieferung in Parallele zu Sap. Salom. Kap. 13—15, um nur einiges aus dem reichen Inhalt anzudeuten. Aber man hat — wiederum bei beiden Arbeiten — den Eindruck, daß die verfochtene These am Anfang steht und daß das Fremdkörperartige wie der stoische Gehalt der Rede so sehr bagatellisiert wird, daß ein verzeichnetes Gesamtbild die Folge ist.

V.

Wir haben nun zum Schluß noch zu untersuchen, welche Geschichtlichkeit im pragmatischen Sinne der athenischen Episode im Wirken des Apostels Paulus zuzubilligen ist; denn daß dessen dortiges Auftreten überhaupt frei erfunden wäre, entspräche ganz und gar nicht der Art des Lukas, der bei aller seiner Prägung durch die freieren Regeln der antiken Historiographie sich doch vom γένος des der Antike ebenfalls bekannten und gerade damals aufkommenden Romans[61] — im Gegensatz zu anderen hellenistischen Geschichtsschreibern — absolut fernhielt (Sch. 115). Auch ist uns des Paulus Besuch in Athen durch diesen selbst ausdrücklich bezeugt (I Thess 3 1; D. 69).

Das in den Acta immer wieder durchschimmernde Itinerar muß gerade über diese wenigstens symbolisch so wichtige Reisestation einiges enthalten haben (D. 67ff. 151_1. 167ff.). Die Frage ist, wieviel davon in dem Rahmenbericht des Lukas festgestellt werden kann, und was davon etwa auch in der Rede anklingt. Nach Dibelius sind nur die vv. 17 und 34, also des Paulus Auftreten in der Synagoge und auf der Agora sowie sein bescheidener Missionserfolg mit Sicherheit

[59] Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 21, Uppsala 1955 (289 S.). — N. B. Stonehouse, The Areopagus Adress, London 1949, ist mir nicht zugänglich geworden.

[60] W. G. Kümmel in: Theol. Rundschau, N. F. 21, 1954, S. 202f. (vgl. a. 205) gegen Schrenk bei Anerkennung der im Titel von dessen Arbeit ausgedrückten These. Zur Areopagrede als »Fremdkörper« in den Acta vgl. a. G. Lindeskog, Studien zum ntl. Schöpfungsgedanken I, 1952, S. 190_2, 204, und schon O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte. 1939, S. 220f.

[61] Dazu vgl. Franz Zimmermann, Zum Stand der Forschung über den Roman in der Antike . . . in: Forschungen u. Fortschr. 26, 1950, S. 59ff.

dem Itinerar entnommen, vielleicht auch 19 und 20 oder statt dessen 32 dazu zu rechnen (D. 68f. 114. 69_1). Darüber hinaus erwägt Dibelius sogar den Gedanken, daß die Geschichtlichkeit der Areopagrede überhaupt anzuzweifeln sei, läßt aber dann diese Frage offen (D. 141_1).

Ich bin vielmehr zunächst einmal der Ansicht, daß die vv. 16-18 und 34, freilich auch nur diese vier Verse, dem Itinerar zugehören[62], und glaube, dafür einige Indizien anführen zu können. Wir vermögen, wie schon angedeutet, dem Lukas nirgends nachzuweisen, daß er charakteristische Züge seiner Erzählung, ohne irgendwelchen wenigstens vermeintlichen Anhalt in den Fakten, ganz frei erfunden habe. Das scheint mir außer den von Dibelius als authentisch anerkannten Mitteilungen auch von folgendem zu gelten:

1. Die Erlebnisse und Eindrücke des Paulus in der Zeit, da er in Athen auf seine Gefährten wartete. Also wäre seine Erregung über die κατείδωλος πόλις in v. 16 verbürgt, und ebenso wohl die Entdeckung eines Altars an unbekannte Gottheiten, die dann vom Schriftsteller aus diesem Teil des Itinerars in die Rede selbst als willkommene Anknüpfung übernommen wäre.

2. Die Beteiligung von epikureischen und stoischen Philosophen an dem Gespräch mit Paulus, insbesondere der markante Einzelzug ihres Spottes, daß sie nämlich den Apostel als σπερμολόγος bezeichneten (D. 60_3. 114), was in der Tat seine Eigenart hervorragend trifft (Sch. 82f.): denn auch seine Briefe sind reich besetzt mit aufgepickten Körnern hellenischen Bildungsgutes, die sich innerhalb seiner darüber nie versäumten zentralen Botschaft für den heidnischen Hörer um so fremder ausnehmen mußten — also gerade das Gegenteil von dem, was dann Lukas in der Areopagrede geboten hat, die ja, wie wir sahen, die geschlossene Darstellung einer im wesentlichen hellenistischen Predigt mit alttestamentlichem Einschlag bietet.

Damit zusammen hängt aber auch der Vorwurf der nicht recht verständlichen Verkündigung des fremden Gottes und seiner Auferstehung — lauter Reaktionen bei der gebildeten Hörerschaft, die den Stempel der Echtheit an sich tragen.

Dagegen halte ich, wie die Rede selbst, auch die nächstumrahmenden Teile des Berichts, nämlich vv. 19-22 Anfang und 32-33 für Zufügungen, wenn man will, für Erweiterungen des Lukas, die aber alle jenem vorhin festgestellten Prinzip entsprechen, daß sie nichts wesentlich Neues oder gar romanhaft Erfundenes bieten. Denn der scheinbar neue Zug, daß Paulus vor den Areopag gebracht wird, ist keine reine Erfindung. Er wird, wie schon Ferd. Christian Baur

[62] Ebenso, wie ich nachträglich sehe, auch schon R. Bultmann im Gnomon 16, 1940, S. 336. Es ist bemerkenswert, daß Dibelius 13_3 (d. h. also früher, im Jahre 1923) wenigstens auch den v. 18 noch zum Itinerar gerechnet hat.

gesehen hat, bona fide aus der Mitteilung des Itinerars erschlossen sein, daß der Vornehmste und daher Erstgenannte unter den Bekehrten, Dionysios, ein Mitglied des Areopags gewesen ist (vgl. D. 69)[63]. Alle übrigen Züge aus den vv. 19-22 und 32-33 sind aber, und das scheint mir das Entscheidende und letztlich Beweisende, reine Dubletten von schon Berichtetem, zum Teil bis in den Ausdruck hinein. Die »neue Lehre« in v. 19 (καινὴ διδαχή) wiederholt andeutend den Inhalt des Evangeliums von Jesus und der Auferstehung in v. 18; das Befremdliche des Gehörten in v. 20 greift die Wendung vom Prediger fremder Gottheiten aus v. 18 mit fast wörtlichem Anklang auf (ξένα δαιμόνια — ξενίζοντά τινα). Ebenso ist das zweimal ausgesprochene Begehren der Philosophen, den Kern der neuen Botschaft zu erfahren (γνῶναι v. 19 u. 20) ein Wiederaufnehmen der neugierigen Frage aus v. 18, was Paulus wohl mit seiner Verkündigung habe sagen wollen. Dabei bedient sich Lukas in sehr geschickter Weise, die den geschulten Beherrscher rhetorischer Kunstmittel verrät, einer vor allem bei Herodot beobachteten, aber auch schon im Homer sich findenden Figur[64]. Sie besteht darin, daß die am Anfang einer Gedankenreihe formulierte Wendung (δυνάμεθα γνῶναι . . .; v. 19 Mitte) nach ihrer Begründung oder Ausführung (hier ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις . . . v. 20 Anfang) in leichter Abwandlung, aber mit deutlichem Anklang wiederholt wird (βουλόμεθα οὖν γνῶναι . . . v. 20 Ende). Daher also das zweimalige γνῶναι (gegen D. 69_1), das damit als bewußt angewandte rednerische Figur erkannt ist, dessen Einprägung aber auch, wie wir uns erinnern, ihr inhaltliches Gewicht besitzt (oben S. 151. 159f. 164. 172)[65]. Über den Schriftstellerzusatz v. 21 ist früher schon gesprochen worden (oben S. 150); v. 22 Anfang ist

[63] Ähnlich A. D. Nock im Gnomon 25, 1953, S. 506 unter Berufung auf J. De Zwaan in: Harvard Theolog. Rev. 17, 1924, S. 134.

[64] Eine Art 'ringförmige Komposition' im kleinen könnte man dieses Kunstmittel nennen. Ich verweise nur auf zwei Beispiele der weit verbreiteten größeren Form: Homer, Il. 10, 4 ~ 9/10 (wiederholter Begriff: das vielfache Bekümmertsein der φρένες); Herodot VII 139, 1 Ende ~ 5 Anfang (das ἀληθές als Inhalt der historischen Darstellung), und auf zwei der hier vorliegenden kleineren: Herodot I 155, 4; II, 73, 3/4. Vgl. zu der Figur im großen A. Peretti in: Gnomon 16, 1940, S. 260f., weitere Literatur bei H. J. Mette ebenda 23, 1951, S. 223. Für die hier bei Lukas vorliegende Kurzform, die noch genauer untersucht werden müßte, vgl. auch Ev. Joh. 13, 14 (ἀγαπᾶτε ἀλλήλους); etwas anders zu werten ist wohl Ev. Lc 7, 19f. — Über sonstige rhetorische Kunstmittel in der Areopagrede s. Dibelius 45, 54 m. Anm. 1, 138 (vgl. a. 65_3, 153) und oben Anm. 17 u. S. 159.

[65] Wilh. Bousset hat mit Recht (Nachr. Gött. Ges. d. Wiss., Ph.-h. Kl., 1915, S. 468) eine »Geschichte des γινώσκειν τὸν θεόν im jüdischen Hellenismus und in der alten christlichen Kirche« gefordert, aber 467ff. selber nur am Substantiv γνῶσις angeknüpft, anstatt auch (ἐπι-) γινώσκειν und ähnliche verbale Wendungen heranzuziehen, wobei ihn offenbar das Substantiv γνῶσις mit seinem nachher sich

ein reiner, von dem einmal eingeführten Motiv der eingelegten Areopagrede erforderter Übergang, dem am Schluß der v. 33 genau entspricht.

In v. 32 aber wiederholt sich der Zwang zum Wiederaufgreifen von Gedanken und Wendungen, die der überlieferte Bericht des Itinerars enthielt (gegen D. 66_2): denn daß die einen spotteten (nämlich den Paulus σπερμολόγος nannten), die anderen Interesse zeigten für die fremdartige Kunde von der Auferstehung, und daß man noch mehr hören wollte, stand dort in v. 18, wenn auch nicht mit so klarer Rollenverteilung, bereits zu lesen, und es war dann von Lukas selber in v. 19 und 20 bereits einmal teilweise dupliert worden, wie soeben gezeigt war.

All das entspricht nicht dem knappen Stil des Itinerars; es verrät vielmehr die vorsichtige Behutsamkeit des Lukas, genauer gesagt, sein Bestreben, für die Rede, deren Faktum ihm gegeben war, die er aber auszuführen für gut hielt, einen Rahmen zu schaffen, der keinerlei romanhafte eigene Zutaten enthalten sollte. Damit scheint mir die lukanische Zufügung von v. 19-22 Anfang und 32-33 zum Itinerarbericht (v. 16-18 u. 34) genugsam erwiesen.

Was umgekehrt dem Lukas durch den Reisebericht des Paulus, z. T. vielleicht auch durch mündliche Überlieferung, als gegeben vorlag, läßt sich nunmehr kurz folgendermaßen zusammenfassen:

> Paulus erwartet Silas und Timotheus in Athen und sieht sich solange in der Stadt um; er ergrimmt über den Götterbilderkult in der großen Metropole, findet dabei aber auch einen Altar für unbekannte Gottheiten und behält bei sich diese Entdeckung als willkommene Anknüpfung für sein Missionsanliegen.
>
> Er spricht wiederholt in der Synagoge zu Juden und sonstigen Frommen, und auf der Agora zu weiteren hör- und gesprächswilligen Passanten. Sein Zentralthema ist dabei die Auferstehung Jesu, was die Aufmerksamkeit anwesender Philosophen — sowohl ausdrücklichen Spott und Befremden wie Neugier — erweckt. Sie ziehen ihn in ein näheres Gespräch und suchen Erkenntnis der neuen fremdartigen Lehre. Auf dem Areopag hat Paulus nicht gesprochen.
>
> Gesamterfolg des Wirkens in Athen: einige Bekehrte, darunter — wohl als die Vornehmsten — das Areopagmitglied Dionysios und eine Frau namens Damaris.

Zwei feine Einzelheiten aus v. 18 scheinen mir besonderer Beachtung wert: Diejenigen, denen die Ausführungen des Paulus zu dem Spottnamen σπερμολόγος Anlaß gaben, haben offenbar ihr besonderes Augenmerk auf das hellenistische Bildungsgut gerichtet, mit dessen Aufgreifen, besser Aufpicken er seinem Vortrag einen besonderen,

durchsetzenden mystischen Gehalt dazu verführt hat, das rationale Moment dieses γινώσκειν τὸν θεόν als sekundär anzusehen, während es vielmehr wohl seiner hellenistischen Herkunft nach am Anfang steht, um erst nachher mehr und mehr spiritualisiert zu werden (vgl. Bousset selber 487 u. ö.). Neuere Forschungen haben inzwischen wesentlich weiter geführt; vgl. vor allem Bultmann in: ThWzNT I s. ἄγνωστος 120ff. und s. γινώσκω 688ff.

dem Publikum angemessenen Zuschnitt zu geben bemüht war. Die anderen dagegen, denen das Neue und Fremdartige seiner Lehre auffiel, horchten auf das christliche Hauptanliegen der Botschaft.

Sollte Paulus etwa, was jene Spötter anlangt, im Blick auf das Einmalige und Besondere der Begegnung mit dem hellenischen Geiste an seinem Quellbereich, hier des Guten zuviel getan haben, so daß er in Athen nicht viel mehr als einen treffend gewählten Spottnamen gewann? Lukas jedenfalls hat auf seine Weise hier angeknüpft und den Akzent ganz auf das Hellenische in Paulus' Predigt gelegt, als er es unternahm, seine Rede so nachzuzeichnen, wie Paulus sie nach seiner Meinung gehalten haben könnte[66]: als poseidonianische, jüdisch bearbeitete Diatribe im Stile seiner Zeit, in der das Christliche — völlig unpaulinisch — entschieden zu kurz kam.

Das führt uns auf das Zweite, den Kern der christlichen Botschaft des Paulus, den auch Lukas in der Areopagrede noch zu erhalten sich schlecht und recht bemüht. Wenn der Bericht nicht trügt, dann hat also auch der echte Paulus den Auferstandenen gepredigt, nicht den Gekreuzigten. Es mag in der Tat dem Lukas wirklich und glaubhaft überliefert gewesen sein, daß dem so war. So hätte denn der Apostel nach seiner eigenen I Cor 9 22/23 ausgesprochenen Maxime, »jedermann allerlei zu werden, auf daß er allenthalben ja etliche selig mache«, auch hier gehandelt und »mit der krassen Erzählung vom gehenkten Heiland« (mit Dibelius zu reden)[67] seine attischen Hörer zunächst einmal verschont.

Müßig zu fragen, ob bei geringerer Anpassung und Zurückhaltung der Erfolg des Paulus in Athen vielleicht ein größerer und durchschlagenderer gewesen wäre. Denn auch die Metropole griechischen Geistes konnte sich auf die Dauer dem christlichen Evangelium nicht verschließen[68]. Daß wir des Paulus Rede, die zu diesem späten Sieg die allerersten Voraussetzungen schuf, nicht in ihrem authentischen Wortlaut kennen, der trotz allem ganz anders gelautet haben wird, als Lukas annahm und ausführte, mögen wir bedauern, müssen es jedoch immerhin dem eingangs skizzierten Prinzip antiker Geschichtsschreibung zugute halten, dem auch der Historiker Lukas unterworfen war.

So wie wir die Rede lesen, lernen wir aber, im Blick auf den echten Paulus der Briefe, jene zwei Grundtypen frühchristlicher Theologie besser kennen und unterscheiden, die fortan und bis heute mit wechselnden Akzenten die Geschichte der Kirche bestimmen. Der eine läßt sich vielleicht kennzeichnen durch das Streben nach Gottes-

[66] Wir erinnern uns an das οἷα ἂν γένοιτο des Aristoteles, oben S. 152.

[67] Dibelius 70 m. Anm. 1, freilich von anderen Voraussetzungen her (vgl. D. 53f., 58f., 69f., 147f.). Wichtig dazu auch sein Rezensent Nock a. O. 506.

[68] Oben S. 148. D. 68_2.

erkenntnis mit gleichzeitiger starker Empfänglichkeit für die Gemütswerte des Evangeliums, der andere durch Glaubenskraft und Erwählungspathos; beide sind zusammengehalten durch die dankbare Gewißheit göttlicher Gnade und das verpflichtende Gebot des Wiederliebens, da man selbst geliebt ist. Aber wenn wir uns ungeachtet des Verbindenden für den einen oder den anderen dieser Grundtypen entscheiden — und das müssen wir als Christen freilich —, so darf doch wohl sub specie aeternitatis für beide das Wort des Paulus aus dem I Cor 12 4 gelten: »Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist«!

(Abgeschlossen im September 1955)

Der Vulgata-Text des Neuen Testamentes

von P. Dr. **Bonifatius Fischer** O. S. B.
([14 b] Beuron, Hohenzollern)

Im vergangenen Jahr 1954 erschien der letzte und abschließende Faszikel der Oxforder kritischen Ausgabe der lateinischen Vulgata zum NT. Das ist ein geeigneter Anlaß, das Geleistete mit kritischem Auge zu mustern.

I.

Etwa 1877 faßte John Wordsworth den Gedanken, den Vulgata-Text des NT kritisch herzustellen[1]. Als Vorarbeiten konnte er die Handschriften-Kollationen von R. Bentley († 1742) benützen, die dieser seit 1716 mit J. Walker zusammengetragen hatte. 1878 übernahm die Clarendon Press die geplante Ausgabe in ihre Obhut. Wordsworth sammelte zunächst Kollationen, gestützt auf den Rat von B. F. Westcott und W. Sanday; sein Mitarbeiter war dabei neben W. C. Bell, W. Marsh und J. C. Roper besonders G. M. Youngman. Schon 1882 erschien die programmatische Ankündigung: The Oxford Critical Edition of the Vulgate New Testament. Im folgenden Jahr 1883 eröffnete Wordsworth mit einer Neuausgabe der altlateinischen Evangelien-Handschrift *g* die Reihe der Old-Latin Biblical Texts[2]. 1883 bis 1885 erarbeitete er das Manuskript zu Mt und zu den ersten sieben

[1] Zur äußeren Geschichte der Vulgata-Ausgabe vgl. H. F. D. Sparks im Vorwort zum letzten Faszikel der Ausgabe, der Apc enthält (1954); H. J. White, The Vulgate New Testament, in: E. W. Watson, Life of Bishop John Wordsworth (London 1915) 140ff.; C. R. Gregory, Textkritik des NT II (1902) 622—626.

[2] Bis heute sind es sieben Bände geworden: I 1883 von Wordsworth; II 1886 von Wordsworth, Sanday und White; III 1888 und IV 1897 von White; V 1907 und VI 1911 von Buchanan; VII 1923 von †Sanday, Turner und Souter.

Kapiteln von Mc, da schien seine Erhebung zum Bischof von Salisbury die Fortführung der Arbeit in Frage zu stellen. Glücklicherweise fand sich eine gute Lösung, indem der noch junge Henry Julian White (* 1859) ab August 1886 die Hauptarbeit übernahm.

H. J. White[3] war Wordsworth durch Sanday zugeführt worden und arbeitete seit 1884 mit ihm zusammen (Kollation der Handschrift Z und Untersuchung über *k*, die im zweiten Band der OLBT 1886 erschien). Unter der Leitung und Mithilfe von Wordsworth arbeitete er das Manuskript zu Mt und Mc 1—7 um und führte es weiter. Schon 1888 gab er als dritten Band der OLBT die altlateinische Hs *q* heraus, und im folgenden Jahr erschien der erste Faszikel der Vulgata: Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit Iohannes Wordsworth, S. T. P., episcopus Sarisburiensis, in operis societatem adsumto Henrico Iuliano White, A. M., Collegii Mertonensis socio. Pars prior — Quattuor Evangelia, Fasciculus I: Evangelium secundum Matthaeum, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1889.

Der Faszikel enthielt eine ausführliche Einleitung (38 Seiten) und Prologe, Kapitelseinteilungen und den Text von Mt; die Druckgestaltung hatte Westcott beraten. Schnell folgten die weiteren Lieferungen: Mc im März 1891, Lc Ende 1892; dann ging es allmählich langsamer voran, da der kritische Apparat der Ausgabe erweitert wurde. Joh erschien 1895; und 1898 wurde der erste Band mit einem *Epilogus*, 5 Seiten *Corrigenda*, sowie einem Wort- und einem Namenregister abgeschlossen. Jetzt wurde der Rhythmus der Ausgabe noch langsamer. 1905 kam Act heraus mit einer Einleitung von 16 Seiten und 228 Seiten Text und Apparat. 1911 starb Wordsworth, und White führte die Arbeit zunächst allein weiter, bis ihm 1914 Cl. Jenkins in A. Ramsbotham einen neuen Helfer zuführte, der ihm 18 Jahre lang zur Seite stand († 1932)[4].

Da sich absehen ließ, daß die Ausgabe noch längere Zeit benötigen würde, erschien 1911 (genauer im Januar 1912) eine kleine Handausgabe des ganzen NT, besorgt von White. Für die Evangelien und Act folgte der Text der großen Ausgabe, auch für den Römerbrief lag das Manuskript der großen Ausgabe schon vor. Die übrigen Paulinen, die Katholischen Briefe und die Apc wurden nach den 5 Hss rezensiert, die sich bisher als die wichtigsten gezeigt hatten. Ein kleiner Apparat, der 7 (in den Evangelien 9) Hss berücksichtigt, ist beigegeben.

[3] A. Souter, Journal of Theol. Studies 36 (1935) 11—13.

[4] H. F. D. Sparks, The Rev. A. Ramsbotham and the Oxford Vulgate, Journal of Theol. Studies 36 (1935) 391.

Dann wurde langsam die große Ausgabe weitergeführt, leider von nun an, um das gleich zu sagen, ohne die Einleitungen. 1913 erschien Rm, 1922 I Cor, 1926 II Cor, 1934 Gal und Eph. Am 16. Juli 1934 starb White, der gehofft hatte, mit seiner Arbeit ohne die Drucklegung 1936 fertig zu werden. Es wurde beschlossen, H. F. D. Sparks, der seit 1932 Ramsbotham als Gehilfe von White nachgefolgt war, mit der Fortführung der Arbeit zu betrauen, unter einer Art Oberaufsicht von F. C. Burkitt. Diese Oberaufsicht übernahm nach Burkitts Tode (1935) B. H. Streeter und nach dessen Tod (1937) Claude Jenkins, der sich auch direkt in die Arbeit einschaltete. 1937 erschien ein Faszikel mit Phil, Col, I, II Thess; 1939 ein weiterer Faszikel mit I, II Tim, Tit, Phlm. 1941 schloß Hbr den zweiten Band der Ausgabe ab. Hatte die Vollendung des Evangelien-Bandes von 1889 bis 1898 gedauert, so war für den zweiten Band mit den Paulinen mehr als dreimal so viel Zeit notwendig gewesen (1913—1941).

Die beiden noch fehlenden Faszikel brachte Sparks 1949 (Katholische Briefe) und 1954 (Apc) heraus. Für die Johannesbriefe hatte er A. Wh. Adams als Bearbeiter gewonnen. Damit war nach 77 Jahren, 65 Jahre nach Erscheinen der ersten Lieferung, das große Unternehmen zu einem glücklichen Ende geführt. Wenn auch J. Wordsworth das Werk begonnen hatte, so ist es doch in erster Linie das Lebenswerk von H. J. White, der 50 Jahre daran gewendet hat. Glücklicherweise fand er in H. F. D. Sparks einen Nachfolger, der sein Werk in 20 Jahren zu Ende führte, so daß es nicht unvollendet blieb.

II.

Angesichts der langen Zeitspanne, die zur Vollendung der Ausgabe benötigt wurde, ist es nicht verwunderlich, daß auch eine gewisse innere Entwicklung in der Ausgabe festzustellen ist. Wordsworth[5] hatte mit der Absicht begonnen, aus dem unübersehbaren Bestand von Vg-Hss einige, die ihm wichtig erschienen, auszuwählen. Dabei achtete er darauf, möglichst verschiedene, charakteristische Hss zu nehmen, die möglichst aus verschiedenen Zeiten und Gegenden stammten. Davon wollte er vollständige Kollationen bieten und zwar in einem positiven Apparat. Das Ziel war die Herstellung des Textes, nicht die Darstellung der Textgeschichte[6]. Lesarten der altlateinischen Texte sollten nur gelegentlich angeführt werden, wenn sie für die Vulgata wichtig waren. Das war der Punkt, wo White eine Änderung durchsetzte. Schon zu Lc werden die Lesarten der altlateinischen Hss öfters zitiert und ab Joh vollständig. Von Act ab treten auch die Lesarten aus Zitaten bei den Kirchenvätern hinzu, allerdings nur wenn sie vom Text abweichen.

[5] *Praefatio* zu I, 1 (Mt) S. VIII. [6] *Epilogus* zu I (Evangelien) S. 71·6

Was ist nun im Zuge der Verwirklichung tatsächlich aus dem Werk geworden? Rein äußerlich fällt im Text auf, daß keine Interpunktionen außer dem Fragezeichen gesetzt werden. Der Text wird nur in Stichen gegliedert und dazu in Abschnitte, deren Anfang mit einem großen Buchstaben kenntlich gemacht ist; beide Einteilungen folgen dem *Amiatinus*. Die Sticheneinteilung entspricht in etwa der Länge nach den *versus* des augustinischen Speculums. Es wird uns gesagt, daß die Einteilung des *Amiatinus* auf Cassiodor, wenn nicht gar auf Hieronymus selber zurückgehe. Die Orthographie folgt den Hss, doch ist sie fürs ganze NT vereinheitlicht. Dadurch ist an einigen Stellen die Orthographie des Textes nur von wenigen oder gar keinen Hss belegt. Für den Text sind noch folgende Zeichen vorgesehen: †...† für richtige Lesarten, die schlecht oder gar nicht bezeugt sind; [...] für Zusätze oder Glossen, die aber in allen Hss überliefert sind. Die Verszählung folgt der Stephanus-Bibel von 1555.

Zu den Evangelien und zur Apostelgeschichte geben ausführliche Einleitungen uns die nötigen Auskünfte über die benützten Hss und Drucke, über die Klassifizierung der Hss und über die Grundsätze, nach denen der Text rezensiert wurde. Zu den Evangelien werden außer den Drucken von Erasmus und Stephanus (1538), der Henteniana und dem Codex Carafianus, der Sixtina und Clementina insgesamt 30 Hss[7] verglichen; ein Teil davon ist allerdings fragmentarisch. Da ein Stammbaum der Hss unmöglich ist, werden diese Hss in 3 Klassen geteilt: 1. die alten, nicht interpolierten Hss; 2. die Hss mit einer örtlich bestimmten Textform; 3. rezensierte Texte, d. h. Theodulf nach den Hss H^c (H* gehört zur 1. Klasse) und Θ, sowie Alkuin nach den Hss K V (damit verwandt ist *Mart.*), und schließlich W (Bibel des Wilhelm von Hales) als Beispiel eines Textes der Scholastik. Zur zweiten Klasse gehören drei Gruppen, nämlich die »keltischen« Hss DELQR (DR aus Irland, Q aus Hy oder Jona[8], E aus Tours oder der Bretagne, L aus Cumberland[9]), die »gemischt irisch-gallischen« B und *Benev*[10] und die gallische Handschrift G (aus Lyon), die aber oft zur ersten Klasse gehört, und schließlich die spanischen Hss CT, deren Verwandtschaft mit den keltischen Texten auf den regen Verkehr zwischen Spanien und England zurückgeführt wird.

Am wichtigsten ist natürlich die erste Klasse, die »italo-northumbrischen« Hss, die alle letztlich auf Italien als ihren Ursprung hinweisen, und zwar auf Oberitalien J (Aquileja), M (Mailand), P (Perugia), oder die wichtigste Gruppe auf Süditalien A (Cassiodor),

[7] Zu den 29 auf S. XI—XIV aufgeführten Hss tritt von Lc an noch *Benev.*

[8] Nach E. A. Lowe aus Irland, wahrscheinlich aus dem Kloster Kells.

[9] Nach E. A. Lowe aus Wales.

[10] Der *Codex Beneventanus* ist wohl für Abt Ato von S. Vincenzo al Volturno geschrieben worden.

Y (Neapel), F (Capua), *Ept.* (Lucullanum), und Δ S in Joh. Auch Z ist in Italien geschrieben. Auf Rom könnten höchstens O und X, die Texte von Canterbury, zurückgehen. Diese Klasse ist am besten, weil ihr Text mit den griechischen Hss ℵ BL geht, keine Zusätze aufweist und den Eindruck der Echtheit macht.

Nach ihrer Güte geordnet stufen sich die Hss dieser Klasse folgendermaßen ab: Zuerst kommen ASYΔ, dazu H*, wo sich aber auch andere Einflüsse zeigen. Dann kommen OX, in denen sich irische Einflüsse bemerkbar machen; X* geht mehr mit Z, X^c stimmt mit A überein. Hierauf folgen JMP; besonders die Konstellation AMYZ ist wichtig. Schließlich kommen die einzelnen Hss F (verwandt mit AY), *Ept.* (kein einheitlicher Text, irische Einflüsse, Beziehungen zu BZ) und Z. Die wichtigsten Familien der Hss sind A(FHM)Y und B(*Benev. Ept.* GJOWX)Z; die anderen Hss spielen praktisch nur den Schiedsrichter zwischen diesen beiden Familien.

Für die Textherstellung werden vier Regeln aufgestellt: 1. Bei Dissens der Hss ist die Lesart abzulehnen, die altlateinisch ist; daher werden im Apparat die altlateinischen Texte angeführt. 2. Vorzuziehen ist die Lesart, die mit den griechischen Hss ℵBL übereinstimmt (das sind meist die Hss A—Y, gelegentlich B—Z), da dieser griechische Text die Vorlage des Hieronymus bei seiner Korrektur war; deshalb ist der Apparat nach den von den lateinischen Textzeugen vorausgesetzten griechischen Lesarten geordnet. 3. Bei Aufzählungen und Wiederholungen blieb die richtige Lesart in den Schlußgliedern erhalten. 4. Vorzuziehen ist die *lectio brevior*, also meist der Text von AFH*MY. Als altlateinische Vorlage, die Hieronymus korrigierte, galt nach dem Urteil von F. J. A. Hort der Text der Hs *f*; sie wurde daher zwischen Text und Apparat abgedruckt.

Die Einleitung zu Act präzisiert vielleicht noch schärfer und jedenfalls knapper; sie ist als die eigentliche Darlegung der textkritischen Auffassungen von White anzusehen. Erst wird der Text der einzelnen Hss besprochen; 10 davon waren schon für die Evangelien benutzt worden, dazu treten 7 neue. Auch die 10 altlateinischen Hss werden aufgeführt und in afrikanische (*h, m*), europäische (*e*, g_2, *gig, p, s*), spanische (*p, t*) Texte, die eigene Textform *d* und die Mischtexte (*c, dem*) eingeteilt. Dann wird die griechische Vorlage des Hieronymus untersucht, und zwar anhand von etwa 220 Stellen, wo die Vg-Hss einig sind, die griechischen Hss aber auseinandergehen. Es ergibt sich eine klare Bevorzugung der griechischen Gruppe ℵABC wie in den Evangelien, aber nicht einzelner Hss dieser Gruppe. Damit ist ein wichtiges Hilfsmittel für die Rezension der Vg gewonnen. Dann werden die Hss, für die wieder kein Stemma aufgestellt werden kann, auf Grund von 252 ausgewählten Varianten nach ihrer Güte in 4 Klassen (Hauptzeugen, abgeleitete Zeugen,

Rezensionen = Theodulf und Alkuin, W als Beispiel eines mittelalterlichen Textes) und nach ihrer Verwandtschaft in 3 Familien eingeteilt.

Zur ersten Familie gehören die Hauptzeugen GAD und die abgeleiteten Zeugen IMO. G ist die beste Hs und geht manchmal mit der zweiten Familie; sie spielt gleichsam den Schiedsrichter zwischen den beiden Familien. Aber auch wenn G nur mit einer einzigen anderen Hs zusammengeht (z. B. GA, GΘ, G*D usw.), ist die Lesart oft richtig; allerdings zeigt G Spuren eines altlateinischen Einflusses und Korrekturen nach dem Griechischen. D geht oft seine eigenen Wege (irische Sonderrezension, teils mit O) oder geht mit den Spaniern und/oder Theodulf zusammen.

Die zweite Familie wird angeführt vom Hauptzeugen F. Ihm folgen aus der zweiten Klasse die St. Gallischen Texte SU und aus der dritten Klasse teilweise Theodulf (Θ), besonders aber Alkuin KBVR (R hat altlateinische Beimischung) und schließlich die vierte Klasse (W). A und F sind gleichsam Antipoden (anders als in den Evangelien), haben aber jeder in den 252 Probevarianten 140mal die richtige Lesart. Naturgemäß ist ihr Zusammentreffen in einer Lesart sehr ernst zu nehmen; aber trotzdem kann es sich dabei um einen Fehler oder eine altlateinische Lesart handeln.

Die dritte, spanische Familie ist durch ihre altlateinische Beimischung charakterisiert. Am reinsten von ihren Zeugen ist C, der zur ersten Klasse zählt. Dann folgt T aus der zweiten Klasse. Öfters tritt auch Theodulf (Θ) hinzu und nicht selten noch der irische Text (DO); überhaupt ist Θ näher mit D als mit CT verwandt.

In der Textherstellung darf man nicht einer Familie immer folgen, sondern man muß auswählen, rezensieren. Dafür werden 5 Regeln aufgestellt: 1. die Lesart, die dem griechischen Text der Hss-Gruppe ℵABC entspricht, ist vorzuziehen; 2. altlateinische Lesarten sind abzulehnen; 3. Lesarten, die durch Fehler der Schreiber entstanden sind, müssen ausgemerzt werden; 4. im Zweifelsfall muß man der Hss-Familie folgen, deren übrige Lesarten in diesem Zusammenhang nach den obigen Regeln angenommen worden sind; 5. die *lectio brevior* ist vorzuziehen. Zur Textrezension genügen eigentlich die 5 Hauptzeugen, die ja die Häupter der 3 Familien einschließen. Diese 5 sind unabhängig voneinander und stammen aus verschiedenen Gegenden: G aus Südgallien (Lyon?), C aus Spanien, A aus Neapel (hier nicht mehr auf Cassiodor zurückgeführt), F aus Capua und D aus Irland.

Diese Erkenntnis führte dazu, auf Grund dieser 5 Hss eine kleine Handausgabe des NT zu veranstalten; sie erschien im Januar 1912 (auf dem Titelblatt 1911). Diese Rezension war allerdings nur als vorläufig gedacht, mit dem Vorbehalt, daß sich durch die Sammlung

des vollständigeren Materials Änderungen ergeben könnten[11]. In Wirklichkeit wurde sie nachher ohne Änderung in die große Ausgabe übernommen. Man möchte annehmen, daß das nicht aus Bequemlichkeit geschah, weil dadurch die Arbeit, vom Kollationieren angefangen, wesentlich erleichtert wurde. Vielmehr wird White dieses sein textkritisches System bestätigt gefunden haben; er hat sich allerdings nie darüber geäußert. Es ist mir keine Ausführung von ihm bekannt, daß er das für Act ausgearbeitete System auf seine Richtigkeit für die Paulinen usw. überprüft hätte; es fehlen ja die Vorreden für diese Teile. Da aber für die *Editio minor* das mehr oder weniger fertige Manuskript zum Römerbrief benutzt werden konnte, so wird White sein System wenigstens für Rm als richtig befunden haben. Nach Whites Tode vollends galt der Text der kleinen Ausgabe als die Entscheidung des Altmeisters, an der höchstens vielleicht in einigen Sonderfällen zu zweifeln war; es galt also nur noch, zu seinem Text einen größeren Apparat geordnet vorzulegen[12], so sehr daß sein Text auch an Stellen beibehalten wurde, wo er nur infolge flüchtiger Kollation nicht von der Clementina abgegangen war, z. B. Jac 5 15 *adleviabit*; I Joh 3 5 *peccata nostra*; I Joh 5 10 *quia*, wo alle, jedenfalls alle wichtigen Vg-Hss anders lesen.

Da den folgenden Teilen, wie gesagt, keine Einleitungen beigegeben wurden und im Apparat die Hss nach der alphabetischen Ordnung angeführt werden, so daß auch hieraus kein Schluß auf ihre Zusammengehörigkeit gezogen werden kann, brauchen wir nur noch kurz die Hss selber aufführen. Zu Rm sind es 18 Hss, davon waren nur 5 in Evangelien und Act nicht benützt; zur Theodulfrezension sind es wieder 2 Hss (HΘ) wie in den Evangelien; dazu kommen die altlateinischen Hss, unter denen auch *c*, *dem* mitgeführt werden[13]. Ab I Cor treten 3 weitere Vg-Hss hinzu, *dem* wird weggelassen. Von Phil an wird *dem* wieder verglichen und dazu noch *diu*, der Text des Stephan Harding.

Für die Katholischen Briefe werden 14 Hss der Paulinen weitergeführt, dazu kommen 1 Hs, die schon für Act verwendet worden war, und 2 weitere Hss; es sind also insgesamt 17 Hss. Allerdings bricht H in I Ptr 4 3 ab und wird nicht durch einen anderen Theodulftext ersetzt. Z fehlt für III Joh und Jud; Z* ist mindestens für I Joh reine Vetus Latina. Mit den Altlateinern werden auch *dem* und *diu* verglichen. Wichtig ist, daß für den Beda-Kommentar 8 Hss herangezogen wurden.

In der Apc treten in der handschriftlichen Bezeugung wenig Änderungen ein. BHL fallen weg, dafür treten Π und Σ hinzu. Wieder

[11] *Editio minor* S. V.

[12] Cl. Jenkins in der Einleitung zu Faszikel II 6 (1939), vor S. 575.

[13] In der Vorbemerkung werden *c* und *dem* als Vg-Hss bezeichnet.

werden mit den Altlateinern auch *c dem diu* mitgeführt und dazu noch *haf* (der Apc-Text in der Kopenhagener Apringius-Handschrift nach Férotin S. 85ff.). Für den Beda-Kommentar werden 3 Hss angeführt.

III.

Wenn wir jetzt das gesamte Werk kritisch zu beurteilen suchen, um festzustellen, was noch zu tun bleibt, so soll damit nicht die monumentale Größe des Werkes und die großartige Leistung der Herausgeber verkleinert, sondern der Fortschritt der textkritischen Wissenschaft gefördert werden. Daß die Ausgabe unsere Kenntnisse außerordentlich erweitert und ihnen viel festere Grundlagen gegeben hat, als wir vorher besaßen, das ist zu offensichtlich, als daß es hier noch eigens betont werden müßte. Aber andererseits wäre es weit gefehlt, wenn man annehmen wollte, die Ausgabe stelle einen endgültigen Abschluß dar, es bleibe auf dem Gebiet des lateinischen Vg-Textes des NT außer Kleinigkeiten nichts mehr zu tun.

1. Entscheidend bei einer kritischen Textausgabe ist zunächst, ob das Material mit der nötigen Treue und Zuverlässigkeit dargeboten wird. Druckfehler sind bei Wordsworth-White-Sparks wirklich selten und nicht der Rede wert. Anders steht es mit der Zuverlässigkeit der Kollationen. Bei den Vg-Hss ergaben Stichproben, daß in den späteren Faszikeln fast alle sehr genau und ausgezeichnet kollationiert sind; eine bedauerliche Ausnahme bilden jedoch die Hss CTV, die vom Anfang bis zum Ende nach der ungenügenden Kollation von J. S. = John Wordsworth benützt werden. Bei der Alkuinbibel V mag das hingehen, da sie für die Textherstellung nicht so wichtig ist und andere Alkuin-Hss (K, von Act ab auch B) für den Ausgleich sorgen; jedoch bei C und T ist es ein sehr ernster Fehler, da die beiden Hss die einzigen spanischen Zeugen sind, die berücksichtigt werden, und C zu den Hauptzeugen im System Whites gehört. Damit fällt ein gewisser Zweifel auch auf die übrigen von Wordsworth selber gemachten Kollationen; das sind in den Evangelien etwa die Hälfte der Hss. Ausdrücklich als fehlerhaft wurden in den Evangelien von Kritikern die Kollationen von O (Wordsworth und Youngman) und X (Streane) bezeichnet[14]. In diesem Teil wurden einige Hss überhaupt nicht direkt, sondern nur nach anderen Kollationen oder Ausgaben verglichen, so I ungenau nach der unbefriedigenden Kollation Tischendorfs[15], J und P nach den Ausgaben von Bianchini und Dobrowski[16].

[14] A. Souter, Journal of Theol. Studies 36 (1935) 13.

[15] E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata (Leipzig 1894) 1—32 passim; vgl. Wordsworth/White I 673.

[16] Beide Ausgaben sind nicht fehlerfrei, vgl. D. De Bruyne, Revue Bénéd. 30 (1913) 208f.

Für D und F werden durchaus nur die Ausgaben benützt. Nicht einmal die Kollation von G, das doch im System Whites die entscheidende Rolle spielt, ist für die Katholischen Briefe fehlerfrei, wie eine Kontrolle ergab.

Bei den altlateinischen Hss verließ man sich grundsätzlich auf die vorliegenden Ausgaben[17]. Wenn dadurch auch naturgemäß viele Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten bedingt sind, da nur sehr wenige altlateinische Textausgaben die mindest erforderliche Genauigkeit und Zuverlässigkeit aufweisen, so läßt sich dieses Vorgehen doch damit rechtfertigen, daß es sich nicht um unmittelbar für den Vg-Text entscheidende Textzeugen handle, vielmehr eher um eine gewisse Zugabe innerhalb einer Vulgata-Ausgabe. Für einige altlateinische Texte wurde allerdings im Rahmen der von Wordsworth begonnenen Old-Latin Biblical Texts eine neue Edition besorgt. Pech war es, daß man mit Buchanan, der die Bände V und VI herausgab, wirklich den Bock zum Gärtner machte; seine Editionen sind schlechter als die, die er ersetzen sollte. Nicht zu rechtfertigen ist auch, daß bei den Katholischen Briefen (1949 erschienen) für *s* die Ausgabe von White (1897) anstatt der wesentlich besseren von Bick (1908) benützt wurde. Für *gig* wurde die allgemein als ungenügend erkannte Ausgabe Belsheims durch eine Kollation von Karlsson ergänzt; *c* wurde auch nach den Evangelien neu kollationiert, ist aber für diese Teile nicht altlateinisch, noch nicht einmal ein Mischtext, sondern neben W ein Beispiel des hochmittelalterlichen Textes.

Von Act an werden die vom Text abweichenden Varianten in den patristischen Bibelzitaten vermerkt. Was White hier in der Erfassung des patristischen Materials geleistet hat, muß als hervorragend bezeichnet werden[18]. Aber erstaunlich ist, wie zögernd die neuen Väterausgaben benützt werden, z. B. die Ambrosius-Bände des *CSEL* erst von Eph (1934) ab. Augustinus wird bis zuletzt nur nach der Ausgabe der Mauriner zitiert; erst in der Apc treten dazu eventuelle Varianten nach den Ausgaben im *CSEL*. Gewiß sind einige Augustinus-Bände der Wiener Ausgabe, besonders die von Zycha besorgten, sehr unbefriedigend, aber andere sind nicht so schlecht und stellen einen Fortschritt über die Mauriner dar. Bei Cyprian ist es selbstverständlich, daß man nicht der Textherstellung Hartels folgen konnte, aber man hätte doch seit 1909 dafür v. Soden benützen und

[17] Auch bei *f* in den Evangelien, vgl. Note zu Mt 1 1; Jülicher-Matzkow haben diese kleine Note wohl übersehen, sonst hätten sie ihrer Kollation in den ersten beiden Bänden der Itala (I Mt 1938; II Mc 1940) nicht diesen Abdruck der Ausgabe Bianchinis zugrundegelegt.

[18] Ich sage das nach einem vollständigen Vergleich mit unserem Beuroner Vetus-Latina-Material für die Katholischen Briefe und die Apc. Vgl. übrigens auch A. Jülicher, ZNW 15 (1914) 163.

dazu den anderen Text des Sessorianus angeben können, anstatt alle Cyprian-Hss immer einzeln zu nennen. Übrigens stellt sich das gleiche Problem von zweierlei überliefertem Bibeltext auch bei den Bibel-Exzerpten des pseudo-augustinischen Speculum; hier wird nur die von Weihrich mit Recht bevorzugte Textform des Sessorianus genannt, während die abweichende Rezension der übrigen Hss unerwähnt bleibt. Man hätte auch hier so unterscheiden sollen, wie es bei Pelagius geschieht[19].

Der größte Mangel bei den Väterzitaten liegt aber darin, daß das Material Whites nicht überarbeitet und kritisch gesichtet wurde. Daher erscheint oft eine einzige Väterstelle mehrfach und unter verschiedenen Namen, z. B. als Pseudo-Augustinus und als Caesarius. Die auch bei Pseudo-Beda überlieferten Stücke aus Augustin erscheinen unter Augustinus und Beda. — Soviel über die Zuverlässigkeit der Angaben bei Wordsworth/White.

2. Wenn wir nun die kritische Methode, die angewandt wurde, näher ansehen, so ist zunächst die Auswahl der Hss nicht ganz befriedigend. Selbstverständlich mußte eine Auswahl aus der großen Masse getroffen werden; aber nirgends wird die getroffene Wahl begründet. Bei den Evangelien ist das bis zu einem gewissen Grad verständlich, da man die damalige Arbeit mit Pionierwerk in ziemlich unbekanntem Land vergleichen kann. Aber 1893 erschien doch das bahnbrechende Buch von S. Berger, L'histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge. Es wurde von den Oxfordern zu wenig benützt, obwohl Berger mit Wordsworth schon seit 1868 persönlich bekannt war, also lange bevor Wordsworth mit seiner Arbeit begann.

Noch viel weniger läßt sich ein Einfluß der Arbeiten der römischen Vulgata-Kommission erkennen. Zu nennen sind hier von D. De Bruyne (als Manuskript gedruckt): Sommaires, Divisions et Rubriques de la Bible Latine, Namur 1914; Préfaces de la Bible Latine, Namur 1920. Wie wichtige und verhältnismäßig einfach zu handhabende Hilfsmittel für die Klassifizierung der Hss diese Beigaben sind, hatte außer Berger a. a. O. auch v. Dobschütz[20] gezeigt. Noch wichtiger als De Bruyne ist aber H. Quentin, Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate, Rom 1922. An dieses Buch schloß sich eine größere Kontroverse an, in die außer Quentin auch D. De Bruyne,

[19] Für Pelagius wären bei seiner Bedeutung für die Entstehung der Vg nähere Angaben erwünscht; auch ist die Kollation nicht fehlerfrei; vgl. C. Charlier, Revue Bénéd. Bull. d'anc. litt. chrét. 2 Nr. 821 S. [235] und [237].

[20] E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894. Mit Recht bemängelt v. Dobschütz S. 25 Anm. das Vorgehen von Wordsworth/White, bei den Capitula nur eine Hs abzudrucken und die übrigen damit zu kollationieren, anstatt richtig einen Text zu rezensieren. Trotzdem blieben die Oxforder bis zum Schluß bei ihrer Methode.

J. Chapman, A. Vaccari, E. K. Rand, F. C. Burkitt usw. eingriffen. Schließlich erschien 1926 der erste Band der neuen römischen Vulgata, aus dem wie aus den folgenden Bänden die Oxforder Herausgeber manches hätten lernen können.

Stellen wir zu den einzelnen Punkten summarisch die wichtigsten Mängel zusammen, wobei wir auch gleich die seitherigen Neufunde berücksichtigen, deren Fehlen Wordsworth/White nicht angerechnet werden darf.

Über die Textgeschichte der Vg seit der Erfindung des Buchdrucks sind wir jetzt hinreichend genau unterrichtet. Quentin hat das Verhältnis der verschiedenen Drucke zueinander genau untersucht und geklärt; sein schärfster Kritiker De Bruyne hat ihm in diesem Punkt zugestimmt. Auch über die Löwener Bibel (Henteniana), die römischen Vorarbeiten zur Vg-Ausgabe und die Sixtina und Clementina sind wir heute klar. All diese Texte haben nur Interesse für die Geschichte der Vg von Gutenberg bis Papst Clemens VIII.; für die Herstellung des Textes sind sie wertlos und könnten in einer kritischen Ausgabe fehlen. Oder all dies Material sollte höchstens in einer eigenen Spezialausgabe zusammengefaßt werden, falls man es ausführlich benötigt. Wenn man es aber schon beigeben will, dann muß man sich auf das Wesentliche beschränken, wie es die neue römische Ausgabe tut, nämlich auf die Ausgaben, die neue Hss verwertet haben: die 42-zeilige Gutenberg-Bibel, der Druck des Gobelinus Laridius 1530, die zweite und vierte Ausgabe des R. Stephanus 1532 und 1540, die Bibel von Löwen, der Codex Carafianus, Sixtina und Clementina. Demgegenüber verblieben White und Sparks bei ihrer einmal getroffenen Auswahl bis zum letzten Faszikel.

Über den hoch- und spätmittelalterlichen Text werden wir ganz ungenügend unterrichtet. Außer W (Bibel des Wilhelm von Hales) wäre mindestens eine, besser einige, Pariser Hs anzuführen, wie die römische Ausgabe es unter Ω^{SJM} tut. Allerdings gehören bei White zu diesem Text außer W auch noch *c* (außer Evangelien), *dem*, *diu* (Stephan Harding). Das alles trägt freilich nichts bei zur Herstellung des Textes, es hat nur historisches Interesse. Anders ist es mit der Gruppe der italienischen Bibeln des 12. Jh.s und insbesondere mit den cassinesischen Hss; sie sind auch textlich von Bedeutung, und man hätte sie nach Quentins Arbeiten nicht weiter ignorieren dürfen.

Ganz ungenügend ist die spanische Vg-Tradition berücksichtigt, da nur *Toletanus* und *Cavensis* kollationiert sind, und das sehr nachlässig. Schon Berger hatte doch auf die wichtigsten anderen spanischen Hss hingewiesen, und seit Quentin und neuerdings T. Ayuso[21] wissen

[21] Eine Serie von Artikeln in Estudios bíblicos 2 (1943) bis 7 (1948) behandelt *los elementos extrabíblicos* der spanischen Vg-Hss für das AT. Die Methode ist nicht einwandfrei, und daher sind viele Einzelergebnisse unsicher oder falsch.

wir auch über die grobe Einteilung dieser Hss in Gruppen Bescheid. Außer den beiden benützten Hss müßten herangezogen werden: der *Codex Gothicus* von S. Isidoro in León (960 geschrieben)[22]; die erste Bibel von Alcalá (Madrid, Zentral-Universität 31; 10. Jh.); die textlich verwandten Bibeln von Burgos (Seminar, jetzt im Ausstellungsraum des Kathedral-Archivs; 10. Jh.), San Millán (Madrid, Academia de la Historia 20; 10. Jh., darin werden 2 Kolophone aus dem 7. Jh. kopiert) und León (Kathedrale 6; 920 geschrieben)[23]. Für die Evangelien kommt als älteste spanische Hs die Kollation einer vor 772 geschriebenen, früher in Oviedo, dann im Escorial befindlichen, jetzt verlorenen Hs in Frage, die in die Inkunabel 54. V. 35 des Escorial eingetragen ist. In noch frühere Zeit (7. Jh.) führen die Palimpsestfragmente in León Catedral 15 mit drei großen Blättern Paulus in Vg-Text, während die Texte aus Act und Kath. Briefen altlateinisch sind. An die spanische Überlieferung schließen sich die Hss von Cassino an, außerdem einige Hss aus Südfrankreich, besonders Montpellier 6 (aus Aniane; 9. Jh.) für Paulus und Kath. Briefe[24]. Ganz identisch mit dem Text der spanischen »Vulgata«-Hss ist der »altlateinische« Text von *t* wenigstens für die Kath. Briefe. Neben der von G. Morin edierten Pariser Hs sind jetzt noch weitere Hss des spanischen Lektionars bekannt[25].

Auch für die Rezensionen des Alkuin und Theodulf müssen sich die neuen Erkenntnisse auswirken. Für Theodulf genügt nicht die Hs Θ (Paris lat. 9380) allein oder in Verbindung mit H (London B. M. Add. 24142 aus St. Hubert), die von I Ptr 4 3 ab für den Rest der Kath. Briefe, Act und Apc ausfällt. Sicher hat Berger in der Pariser Hs den Prototyp der Theodulf-Bibeln gesehen. Aber Quentin zeigte demgegenüber, daß H* einen älteren Zustand repräsentiert, und in geringerem Maß auch die Hs von Le Puy. Freilich bleibt noch zu klären, ob dieser ältere Zustand nicht vor-theodulfisch ist[26].

[22] Die Hs wird bei Wordsworth / White I Seite XXVIII erwähnt, aber dann nicht benützt.

[23] Die zweite Bibel von Alcalá (Madrid, Univ. Centr. 32; 10. Jh.; seit dem spanischen Bürgerkrieg verschollen, Photographie in S. Girolamo zu Rom) und die Bibel von Huesca (Madrid, Museo Arqueológico 485; 12. Jh.) gehören zum Typ des *Toletanus*. Madrid, Academia de la Historia 2—3 (12. Jh.) ist sehr eng mit dem *Gothicus Legionensis* verwandt.

[24] Vgl. P. Salmon, Journal of Theol. Studies N. S. 2 (1951) 170—177.

[25] Ein Versehen ist es, wenn zu *t* durch die Vorbemerkungen zu allen Kath. Briefen und Apc die Notiz aus Hbr mitgeschleppt wird: *pauca tantum continet*. In Wirklichkeit enthält der *Liber Comicus* rund ¾ des Textes der Kath. Briefe. Auch die neue Ausgabe von J. Pérez de Urbel/A. González y Ruiz-Zorrilla, Liber Commicus I (Madrid 1950), benützt nicht alle Hss; außerdem ist sie nicht in allweg zuverlässig. Der zweite Band steht noch aus.

[26] Vgl. F. C. Burkitt, Revue Bénéd. 36 (1924) 159—161.

Auch die Theodulf-Hss von Kopenhagen (aus Carcassonne) und Stuttgart bleiben noch einzuordnen[27]. Ähnlich stellt sich die Frage der Alkuin-Hss[28]. Hier genügen die kollationierten Hss (B)KV nicht, zumal die von Wordsworth mit Berger als wichtigste angesehene Hs V unzuverlässig verglichen ist. Quentin sieht andere Exemplare als besser an. Besonders wichtig ist diese Frage allerdings nicht, da die Unterschiede zwischen den einzelnen Hss nicht so groß sind.

Eine ernstere Lücke im Hss-Bestand von W-W ist das Fehlen wichtiger gallischer Hss aus der Zeit vor Alkuin und Theodulf; ernst deshalb, weil der gallische Zeuge G bei White eine solche Rolle spielt und sein Text durch Beiziehen dieser anderen gallischen Zeugen klarer erfaßt würde und Fehler des Einzelschreibers ausgeschieden werden könnten. Für die Kath. Briefe ist zuerst zu nennen das Lektionar von Luxeuil (Paris lat. 9427)[29]; für die Evangelien seien aus einer größeren Anzahl hier nur das Evangeliar von St. Denis (Paris lat. 256), des hl. Kilian (Würzburg Mp. th. q. 1a), der Trierer Dombibliothek (Nr. 134)[30] herausgegriffen; für die Kath. Briefe *clm* 6230[31]. Dann sind noch die Bibeln zu erwähnen von Corbie (später St. Germain, jetzt Paris lat. 11504—11505; aus dem Jahr 822), von St. Riquier (Paris lat. 45 und 93), der Stadtbibliothek Metz (cod. 7; 1944 zugrunde gegangen, Photographie in S. Girolamo zu Rom)[32], eine weitere Bibel von Corbie (Paris lat. 11532 und 11533), usw.

Die mailändische Überlieferung ist überhaupt nicht berücksichtigt, z. B. die Bibel von Biasca (Ambros. E. 53 inf.). Bei der irischen Überlieferung bleibt besonders in den Evangelien noch sehr viel zu untersuchen[33] und zu klären, besonders wenn auch die Aus-

[27] Im 5. Band der römischen Vg wird die Stuttgarter Hs zwischen H und Le Puy eingeordnet. Später lassen die römischen Herausgeber die Pariser Hs sogar weg. Jedenfalls ist Le Puy wichtiger als Paris. — Die Kopenhagener Hs repräsentiert für den Psalter eine Überarbeitung, vgl. H. de Sainte-Marie, S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos (Coll. Bibl. Latina 11), Rom 1954, XXXI—XXXIII.

[28] Vgl. F. C. Burkitt, Revue Bénéd. 36 (1924) 161.

[29] Gut, aber nicht fehlerfrei ediert von P. Salmon, Le Lectionnaire de Luxeuil (Collectanea Biblica Latina 7), Rom 1944.

[30] Vgl. D. De Bruyne, Revue Bénéd. 33 (1921) 46; B. Bischoff, Biblica 22 (1941) 151.

[31] Die Hs ist in Act benützt. Aus den gelegentlichen Angaben in der Ausgabe des NT von Merk ist ersichtlich, wie interessant der Text auch in den Kath. Briefen ist; vgl. z. B. Jac 1₃ ~ vestrae fidei = Griech., kein Zeuge bei W-W.

[32] Die Hs wurde von White nur für eine *Capitulatio* zu Act benützt.

[33] L. J. H. James, The Celtic Gospels, their story and their text, London 1934, ist nicht viel wert; vgl. D. De Bruyne, Revue Bénéd. Bull. d'anc. litt. chrét. 2 Nr. 665 S. [186]. Bei A. Cordoliani, Le texte de la Bible en Irlande du V^e^ au IX^e^ siècle. Etude sur les mss, Revue biblique 57 (1950) 5—39, ist fast nur die Zusammenstellung der Hss zu gebrauchen, die aber einerseits zu viel, andererseits zu wenig enthält; z. B.

strahlungen auf den Kontinent berücksichtigt werden. Immerhin wird D wahrscheinlich ihr wichtigster Zeuge bleiben.

Schließlich sind sogar einige alte Hss erst nach White entdeckt oder von den Oxfordern übersehen bzw. nicht berücksichtigt worden. Für die Evangelien sind hier zu nennen der *Codex Claromontanus* (Vatic. lat. 7223; 7. Jh.)[34], der *Codex Sangallensis* (Σ; St. Gallen 1395, umfangreiche Fragmente des ausgehenden 5. Jh.s)[35] mit seinem engen Verwandten aus der ehemaligen Konstanzer Dombibliothek (Fulda Aa 11; 1. Hälfte 9. Jh.)[36] und endlich die älteste uns erhaltene Hs, der Palimpsest in Autun 21 (S. 24) und Paris nouv. acq. lat. 1628[37] aus dem 5. Jh. Für die Paulusbriefe müssen hier wenigstens die größeren Fragmente in Orléans 19 (16) und Paris lat. 2389 aus der 2. Hälfte des 6. Jh.s und der schon oben erwähnte Palimpsest in León Catedral 15 (7. Jh.) genannt werden, wohl auch die Fragmente in Schlettstadt 1 aus zwei Hss.

3. Am textkritischen Apparat von Wordsworth/White wurde mit Recht schon bald scharfe Kritik geübt, leider ohne jeden Erfolg. Es genügt hier, die Worte von Sodens zu wiederholen, die 1909 gedruckt, trotzdem auch noch auf den letzten Faszikel von W-W zutreffen: »Der Apparat ist bis zur Grenze der Übersichtlichkeit überfüllt und gibt dennoch kein Bild der Geschichte des Vulgatatextes, wie man es, im Gedanken etwa an das schöne Buch von Berger, vorgeführt zu sehen wünscht. Er unterscheidet nicht zwischen Varianten und Fehlern, Wichtigem und Quisquilien, ja er zerreißt durch die sinnlose alphabetische Anordnung von Hss-Siglen sogar die Gruppen

---

fehlt der Cadmug-Codex in Fulda. — Übrigens scheint der gleiche altlateinische Texttyp in Irland, (Süd-)Gallien und Spanien nachgewirkt zu haben; denn die Verwandtschaft von Hilarius mit *n* und *e* in den Evangelien zwingt zu dieser Erklärung der spanisch-irischen Verwandtschaft auch in den anderen Teilen des NT; der »rege Verkehr« zwischen den beiden Ländern reicht als Erklärung nicht aus.

[34] Mt ist altlateinisch *h* (5. Jh.) und wird von W-W nach der Ausgabe von A. Mai zitiert. Die Vg-Teile werden nicht benützt, wohl weil die Hs nicht verfügbar war; vgl. Band I Seite XXXII.

[35] Die Hs war schon von Tischendorf für seine *Editio octava* benützt. Ediert von C. H. Turner, The Oldest MS of the Vulgate Gospels, Oxford 1931; scharf, aber nicht ungerecht kritisiert von H. Vogels, Theol. Revue 31 (1932) 57—59. Neue Bruchstücke fanden P. Lehmann, Zentralblatt f. Bibliothekswesen 50 (1933) 50—76; A. Dold, ebenda 709—717, und Biblica 22 (1941) 105—146. C. Charlier, Rev. Bénéd. Bull. d'anc. litt. chrét. 3 Nr. 637 S. [93], möchte die Hs gegen die Ansicht von Lowe, Turner, Lehmann, Bischoff und Dold ins 6. Jh. statt gegen Ende des 5. Jh.s ansetzen.

[36] B. Bischoff, Biblica 22 (1941) 148—150.

[37] Vgl. E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores VI (Oxford 1953) Nr. 722. Der Text ist entziffert und veröffentlicht von A. Royet, Revue biblique 31 (1922) 518ff.; 32 (1923) 39ff., 213ff., 372ff.

von Codd; die schon die einfache Kollation ergeben hat und die in den Prolegomena so eingehend charakterisiert werden...«[38].

Die Hss müßten nach Gruppen geordnet angeführt werden. Besonders für solch feste Größen wie die Alkuin- oder Theodulfbibel sollte ein gemeinsames Sigel mit Index-Buchstaben für die einzelnen Hss gebraucht werden; vgl. das System der römischen Vg-Ausgabe. Dann wäre es vielleicht zu vermeiden gewesen, daß die gleichen Buchstaben in den verschiedenen Bänden verschiedene Hss bezeichnen, oder daß so ausgefallene Zeichen (Doppelbuchstaben) verwendet werden, die schon aus technischen Gründen kaum ein Gelehrter im Druck benutzen kann. Die Orthographica gehören in einen eigenen Band registerartig zusammengestellt. Zur Stichen- und Kapitelseinteilung sollten außer dem *Amiatinus* auch die anderen wichtigsten Hss angegeben werden, wie es in der römischen Ausgabe gehandhabt wird. Und schließlich der wesentlichste Punkt: Die lateinischen Varianten sollten zu diesem lateinischen Text getrennt, jeweils jede für sich angegeben sein und nicht ineinander verschachtelt, nach den verschiedenen vorausgesetzten griechischen Lesarten. Bei den letzteren durfte man es nicht bei Tischendorfs *Editio octava* bewenden lassen, ohne wenigstens die Sigel in die gebräuchlichen von Gregory umzusetzen.

4. Nach all dem sind jetzt noch einige grundsätzliche Dinge zur kritischen Methode zu bemerken. Im Prinzip dürfte es heute über die anzuwendende Methode keinen Zweifel mehr geben: Der richtige Text ist nur über die Textgeschichte zu erreichen. »Wenn all diese Mängel ... sich dahin zusammenfassen lassen, daß die Herausgeber den Text des Hieronymus nicht durch Verfolg seiner Geschichte zu gewinnen versucht haben, sondern in merkwürdigem Widerspruch zu eigenen Äußerungen in den Prolegomena praktisch der Meinung ergeben blieben, er müsse in den Hss irgendwie erhalten sein, die es von Korruptelen zu reinigen wesentlich gelte, so darf diese Kritik doch nicht ohne die Erinnerung ausgesprochen werden, daß bei Beginn der Arbeiten für die Oxforder Ausgabe (1877) die allein zuverlässige textgeschichtliche Methode noch nicht durchgebildet und durchgesetzt war«[39].

Über die Ausführung dieses Programmes können hier nur einige Andeutungen gemacht werden. Erst muß ohne Zweifel das Material viel umfassender gesammelt werden. Außer den oben genannten Hss, zu denen noch weitere kommen, ist eine sehr wichtige Quelle das augustinische Speculum, worin uns ein ausgezeichneter Vg-Text überliefert wird. Für die Evangelien ist sodann ein wichtiges Hilfsmittel,

[38] H. v. Soden, Das lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians (TU 33), Leipzig 1909, 2 Anm. 1.

[39] H. v. Soden, a. a. O. 3 Anm.

allerdings nur in der Hand eines umsichtigen Kritikers, Augustins Schrift *De consensu evangelistarum*, in der er etwa 400—403 die Revision des Hieronymus nach dem Griechischen kontrolliert und korrigiert[40]; für Joh treten noch die *Tractatus in Joannem* hinzu.

Dieses Material muß sodann gründlich durchgearbeitet werden, damit wir endlich einen klaren Einblick in die verschiedenen Textfamilien und -gruppen und ihre Eigenart gewinnen. Wie sehr es hier noch allenthalben an zuverlässigen Arbeiten und Erkenntnissen mangelt, zeigt schon die Tatsache, daß wir bisher noch nicht einmal über den *Amiatinus* eine einigermaßen genügende Untersuchung besitzen, die wirklich das ganze Material berücksichtigt[41]. Es bleibt natürlich fraglich, wie weit eine Edition auf solche Arbeiten warten muß, oder umgekehrt solche Arbeiten auf Grund einer vorläufigen Edition, die nur Materialsammlung sein will, überhaupt erst möglich werden.

Aber ein anderer Fragenkreis ist unbedingt für eine Edition der Vg des NT zu berücksichtigen, nämlich der persönliche Anteil bzw. die persönliche Auswahl des Hieronymus gegenüber seiner griechischen und seiner lateinischen Vorlage. Hier muß scharf zwischen den Evangelien und den übrigen Teilen des NT geschieden werden, da die Revisionstätigkeit des Hieronymus nur für die Evangelien gesichert ist und sich dies auch in der Textüberlieferung spiegelt. H. v. Soden hat es mit Recht als »eine unbegreifliche Naivität« bezeichnet[42], daß W-W einfach *f* als die altlateinische Vorlage des Hieronymus ansahen und abdruckten. H. J. Vogels baute seine Rekonstruktion auf viel solideren Grundlagen auf[43]. Prinzipiell und in vielen Einzelheiten hat er recht; nur sollte man als Grundlage der Rekonstruktion das ganze altlateinische Material nehmen (wegen der alten Kontamination der Texte) und so besser zu klären suchen, was schon vor Hieronymus im Lateinischen durch Hss oder Schriftsteller bezeugt ist.

[40] Vgl. D. De Bruyne, Miscellanea Agostiniana 2 (Rom 1931) 594—599.

[41] Der *Amiatinus* hat sicherlich nicht durchaus einen einheitlichen Text. So ist sein Text im Psalter ziemlich schlecht, von irischer Herkunft; vgl. H. de Sainte-Marie, S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos (Coll. Bibl. Lat. 11), Rom 1954, XI. XXII—XXVI. Ebenso hat er in Tobias eine eigene Rezension, die mit Bedas Kommentar übereinstimmt; vgl. die neue römische Vg Band 8 (Rom 1950) XII. Ohne Zweifel ist auch im NT der Paulustext nicht so gut wie der der Evangelien, und in den Katholischen Briefen ist ein lokaler Einfluß nicht zu verkennen, der sich in Sonderberührungen mit D äußert. Daneben stehen die bekannten, oft diskutierten Beziehungen zu Cassiodor und seinen Bibel-Hss. Auch ist der Text in anderen Teilen der Bibel wirklich gut.

[42] H. v. Soden, Das latein. NT in Afrika (TU 33), Leipzig 1909, 3 Anm.

[43] H. J. Vogels, Revue Bénéd. 38 (1926) 123—138; Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage (Neutestamentl. Abhandl. 14, 2—3), Münster 1928.

Dann wird der Umfang der Korrekturen des Hieronymus eher in seinem richtigen Maße deutlich werden.

Nicht so überzeugend ist, was Vogels über die griechische Vorlage des Hieronymus sagt, aber immer noch weit besser als die Aufstellungen bei W-W. Es muß natürlich klar geschieden werden, welchem griechischen Text die Korrekturen des Hieronymus entsprechen, welchem seine lateinische Vorlage, wo er sie ändert und wo er nicht ändert, was darin seinen Grund haben kann, daß sein griechischer Text gleich lautete, oder darin, daß er absichtlich oder aus Versehen trotz anderer griechischer Vorlage nicht korrigierte. Ob sich damit ein so entscheidendes Hilfsmittel für die Textkritik der Vg gewinnen läßt, wie Wordsworth und besonders White meinten, muß sich erst zeigen; ich möchte es ebenfalls annehmen. Auf alle Fälle ist das Verhältnis zum griechischen Text auch dort interessant und wichtig, wo die griechische Überlieferung einhellig ist, da auch die »Übersetzungsfarbe«, wie Vogels mit Recht sagt, von Bedeutung ist.

Für die nicht evangelischen Teile des NT stellt sich die Frage, was als Ziel der textkritischen Arbeit anzusehen ist, ob Hieronymus diese Teile überhaupt revidiert hat. Die allzu billige Beweisführung auf Grund der Worte des Hieronymus selber[44] sollte endlich aus der Kontroverse verschwinden, da sie schon durch die früheste Belegstelle, auf die sie sich stützt, in Wirklichkeit widerlegt wird: *Novum testamentum graecae fidei reddidi, vetus iuxta hebraicum transtuli.* Man wird zugeben, daß *novum* nicht mehr gepreßt werden darf als *vetus*; damals aber, im Jahre 392, hatte Hieronymus eben erst mit der Übersetzung des AT begonnen, die er nicht vor 405 abschloß[45]. Man wird hier zunächst ganz nüchtern prüfen müssen, wo und wann der Vg-Text zuerst bezeugt ist, wann vorher ähnliche Texte. Die Kontroverse über den Paulus-Text und Pelagius ist ja bekannt. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß gewisse Unterschiede zwischen den wichtigsten Hss GADF auf eine vielleicht in Stufen durchgeführte, nicht tief greifende Revisionstätigkeit im 5. und 6. Jh. zurückweisen. Wenn man mit De Bruyne den Pelagius-Text als Etappe auf dem Weg zur endgültigen Vg der Paulusbriefe ansieht, ebenso die Texte (nicht die Hss!) von D und F als Vorstufen[46], schließlich Cassiodor als ersten Zeugen der definitiven Vg[47], dann muß man sich einfach entschließen, welche Stufe in der kontinuierlichen Entwicklung, die auch nach Cassiodor noch weitergeht, man als »Vulgata« ansehen und kritisch wiederherstellen will. Aber zunächst ist nüchtern zu prüfen, ob das in den Vg-Hss überlieferte Material ein solch gründliches Umdenken er-

[44] *De viris ill.* 135 vom Jahre 392; *epist.* 71, 5 von 398; *epist.* 112, 20 von 404.

[45] Freilich lassen 2 Hss die Worte *vetus iuxta hebr. transtuli* aus.

[46] z. B. D. De Bruyne, Revue Bénéd. Bull. d'anc. litt. chrét. 1 Nr. 115 S. [58]f.

[47] Vgl. C. Charlier, Revue Bénéd. Bull. . . . 2 Nr. 821 S. [235].

fordert. Bemerkenswert ist immerhin, daß P. Corssen schon 1885 anläßlich seiner Ausgabe des Galaterbriefes auf solche Gedanken kam, und zwar ausschließlich auf Grund der wenigen Hss, die er verglichen hat. Vielleicht wird uns hier die von C. Charlier längst angekündigte Untersuchung über die Textüberlieferung des Pelagius einen Schritt weiterbringen, wenn sie einwandfrei und endgültig die Darlegungen von A. Souter widerlegt.

Wieder anders ist die Situation in den Kath. Briefen[48]. In Jac haben wir keinen afrikanischen Vetus-Latina-Text überliefert; Augustinus zitiert schon in seinen Frühschriften, den ältesten überhaupt erhaltenen Zitaten, die zu einer Untersuchung ausreichen, praktisch die Vg. Hieronymus weist dagegen Berührungen mit dem Text *ff* auf. In I Joh ist der Pelagianer Caelestius, von Augustinus sauber gegen seinen eigenen Text zitiert, der früheste sichere Vg-Zeuge, während Hieronymus *Contra Jovinianum* eine Zwischenstufe zwischen den alten Texten und der Vg einnimmt, die der Stellung des Pelagius-Textes in den Paulinen vergleichbar ist. Es ist klar, daß solche Befunde nicht ohne Einfluß auf die Regeln bleiben können, nach denen der Text rezensiert wird. Erst wenn unter solchen Gesichtspunkten die wirklichen Varianten unserer Vg-Hss, unter Ausschluß aller Orthographica[49], Schreibfehler und Versehen, gründlich und vollständig[50] untersucht sind, gewinnen wir Klarheit über die Textgeschichte und können dann unsere Hss richtig beurteilen und sichere Regeln für die Textherstellung formulieren. Naturgemäß ist das unmöglich ohne sorgfältige Berücksichtigung des gesamten altlateinischen Materials.

5. Aber kommen wir zum Schluß! Trotz vielerlei methodischer und anderer Mängel ist das Ergebnis, der Text von Wordsworth/

[48] Was A. Harnack, Zur Revision der Prinzipien der neutestamentl. Textkritik (Beiträge zur Einleitung in das NT 7, Leipzig 1916), und M.-J. Lagrange, Critique Textuelle (Paris 1935), speziell über die Revisionstätigkeit des Hieronymus und über seine lateinische und griechische Vorlage in den Kath. Briefen schreiben, beruht auf einer willkürlichen Auswahl und Beschränkung des textkritischen Materials und ist unhaltbar, wenn das ganze Material berücksichtigt wird.

[49] Es ist immer wieder aufs Neue erstaunlich und betrüblich, wie wenig die Textkritiker die jedem Paläographen geläufige Tatsache beachten, daß die Abschreiber der Hss normalerweise nicht die abweichende Orthographie ihrer Vorlage übernehmen, sondern ihre eigene einsetzen, die sie als richtig ansahen, so wie auch wir keine Druck- oder Schreibfehler mitzitieren. Nur zu oft wird vergessen, daß die Ansicht über die »richtige« Schreibung im Laufe der Zeit sich wiederholt änderte, und daß es fürs Latein nie eine solch einheitlich festgelegte Norm wie den Duden gab. Ebenso betrüblich ist, wie oft sogenannte Varianten gar nicht als orthographisch bedingt angesehen werden; hier fehlt es oft einfach an den philologisch-historischen Kenntnissen oder wenigstens an ihrer rechten Anwendung auch in Fällen, wo diese überraschend und neu erscheint

[50] Ausgewählte Stellen geben fast immer ein schiefes Bild; man kann mit ihnen alles beweisen, was man will.

White, nicht schlecht. Das kommt daher, daß die Überlieferung in den Hss gut ist, und die Entscheidung nicht an vielen Stellen Schwierigkeiten macht, so daß man ziemlich leicht erkennt, welche Hss die besten sind. Aber selbstverständlich ist manche Einzellesung noch zu korrigieren, wie schon Kritiker in Besprechungen vorgeschlagen haben. Wir haben allerdings die Aussicht, daß die Benediktiner von S. Girolamo in Rom in absehbarer Zeit ans NT kommen, nachdem in den letzten Jahren die Ausgabe des AT überraschend schnell bis zu den Psalmen vorangeschritten ist. Sie sind nicht bei der kritischen Methode und Technik von Quentin stehengeblieben, wenn auch sein Mémoire leider keine Fortsetzung und Fortbildung gefunden hat und leider auch die Einleitungen zu den einzelnen Bänden sehr mager und dürftig sind. Wie gründlich die nicht einmal in Zusammenfassung veröffentlichten jeweiligen Vorarbeiten sind, ist vielmehr aus den letzten Bänden der *Collectanea Biblica Latina* zu ersehen, die uns neue Ausgaben des *Psalterium Romanum* und *Psalterium iuxta Hebraeos* geschenkt haben. Hier sieht man auch klar, daß ihre Textkritik auf der Textgeschichte beruht, nicht bloß auf einem mechanischen Zählen und »Steinchen Hin- und Herschieben«, wie man bei Quentin hatte den Eindruck gewinnen können. Leider haben wohl Gründe der Pietät verursacht, daß manches in der äußeren Darbietung der Ausgabe, z. B. eigener Apparat der Hauptzeugen zur Begründung des Textes (règle de fer), sogenannte Fehler des Archetyps usw., auch nach Quentin von seinen Nachfolgern beibehalten wurde, obwohl Standpunkt und Methode der Textkritik darüber hinaus entwickelt worden sind. Hoffentlich leidet nicht auch die römische Ausgabe unter dieser menschlichen, leicht verständlichen und bequemen »Versteinerung« in einem solchen Grade, wie das bei Wordsworth/White zu beobachten ist.

(Abgeschlossen am 26. Juli 1955)

Zu Hbr 11 1

Von Dozent Dr. **Heinrich Dörrie**
(Göttingen, Hoher Weg 4 II)

Die nachstehende Interpretation von Hbr 11 1 fußt auf dem Versuch, den gesamten Wortgebrauch von ὑπόστασις zu erfassen[1].

[1] Diese Untersuchung der Wort- und Bedeutungsgeschichte erschien in den Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse 1955, 35—92. Zugleich ist auf zwei einschlägige Arbeiten zu verweisen: Ad. Schlatter, Der Glaube im NT⁴, darin Exkurs betr. ὑπόστασις 614ff., und R. E. Witt, ὑπόστασις, in Amicitiae corolla, Festschrift für Rendel Harris, 1933, 319—343 (das einzige Exemplar in deutschen öffentlichen Bibliotheken besitzt die Univ.- Bibl. Kiel).

Denn ganz zweifellos ist dies das entscheidende Wort, an dem das richtige Verständnis von Hbr 11 1 hängt. — Nun hat ὑπόστασις im Hellenismus neben vielen Ausprägungen im besonderen, auf die hier nicht eingegangen werden kann[2], diesen Bedeutungskern: Voraussetzung der Verwirklichung, Akt der Verwirklichung, die Wirklichkeit selbst. Kurz, das Wort bezeichnet einen Prozeß des Wirklich-Werdens und das Wirklich-Sein[3]. Es ist etwas, das dem Sinnfällig-Werden vorausgeht und es begründet; es haftet ihm an, daß es das eigentlich Wichtige, wenn auch nicht immer Sichtbare an einer Existenz bezeichnet. So ist ὑπόστασις gern die Grundlage und das Wohlbegründete, wobei das Dem-Zufall-Entzogen-Sein mitempfunden wird. Immer wieder wird dies Wort mit οὐσία zusammengedacht. Erst spät[4] wurde es gegen οὐσία terminologisch abgegrenzt und zur Schärfe eines Begriffes erhoben. Doch schon lange zuvor hatten sich Stoa und Platonismus dieses Wortes bedient, um in ihrer Ontologie auszudrücken, wieso Wirklichkeit zustande kommt.

Durchaus fremd dagegen ist dieser Grundvorstellung alles Subjektive und Bezogene[5]; ὑπόστασις bezeichnet eine absolut gültige, eine objektive Wirklichkeit, die durch nichts in Frage gestellt ist, sondern dauerhaft besteht[6].

[2] Davon ist nur dies zu erwähnen: Hieronymus ad Gal 5, 22, Migne Lat. 26, 448 (und ihm folgend Luther in der Vorlesung über Gal 5 22 und Hbr 11 1) deutet ὑπόστασις als *possessio*. Moulton-Moffat in ihrem Lexikon u. d. W. empfehlen die Übersetzung: Besitz-Urkunde, verbriefter Titel. Für beides gibt es, vornehmlich auf Papyrus-Urkunden, Belege. Aber damit ist nur eine ganz am Rande liegende Bedeutung erfaßt: Grundlage, Sicherheit, Unterpfand sind viel allgemeiner und ohne Verklausulierung mitzuverstehen.

[3] Dies ist z. B. die Bedeutung, die ὑπόστασις Hbr 1 3 zukommt: Christus ist die Abprägung, das Abbild der Realität Gottes. Dies ist einer der Fälle, wo ὑπόστασις nahezu dasselbe bedeutet wie οὐσία. Hier ist Hieronymus' Übersetzung *substantia* (so 1 3, 3 14 und 11 1) besonders treffend.

[4] Vermutlich kurz vor 361; seit der Synode von Alexandreia bürgerte sich diese Abgrenzung bald ein. Ihr Urheber war zweifellos Athanasios.

[5] Die meisten Deutungen von Hbr 11 1 legen ὑπόστασις einen Gefühlswert unter, den es erweislich nie hat. So ist als Übersetzung abzulehnen: gewisse Zuversicht (Luther-Bibel); gewisse zuuorsicht (so Luthers Schreibung); *a sure confidence* (Tyndale); *une assurance certaine* (Ménégoz); Vertrauen (Michel); *a mental condition of assurance* (Manson); *assurance only in the popular sense of the term* (Moffat). Den Anstoß zu der ganzen Unsicherheit gab Melanchthon, der *spes* oder *expectatio* für die philologisch gesicherte Übersetzung erklärte (corp. ref. 10, 697) und damit Luther bewog, die Deutung *expectatio* = zuuorsicht anzunehmen (comm. ad Gal 5 22, W. A. 2, 595, 12—33). Das πρῶτον ψεῦδος war diese Fehldeutung. Vollauf zutreffend ist die Übersetzung des P. Spicq, die mir jetzt erst bekannt wurde: *garantie de ce qui est espéré*. Das ist ein bedeutender Fortschritt über alles Bisherige hinaus.

[6] Ontologische Überlegungen spielten im spätantiken Denken eine ebenso große Rolle wie heute; das Verlangen, das schlechthin Gültige benennen zu können,

Hbr 11 1 gibt das Thema und die Ausdeutung dessen, was das 11. Kap. behandelt. Nur lose ist dieser Satz mit dem Vorhergehenden verknüpft: er nimmt das Stichwort πίστις auf, das 10 38 und 39 fiel. Dies ist dem Schreiber des Briefes so wichtig, daß er in einer langen Beispielreihe — wohl einer Homilie — darstellt, wie der Glaube eine Erfüllung des Heils verursacht und bedingt hat. Diesen Beispielen — alle aus der Geschichte des Volkes Israel — ist gemeinsam, daß aus ihnen die Kraft des Glaubens hervorleuchtet. Dieser Glaube ist eine aufs Zukünftige[7] gerichtete, real wirksame Kraft. Diese Kraft überwindet die Erfahrung und die Naturgesetze und verwirklicht oft παρὰ φύσιν Dinge, die der Verstand gar nicht hätte erwarten können. Zeugen für diese Verwirklichung aus dem Glauben sind alle die Männer und Frauen, die im 11. Kap. angeführt werden. In gleicher Weise muß sich der Glauben auf die Wiederkehr Christi richten, auf den die Darstellung 12 2 endgültig zurücklenkt. In jener Beispielreihe ist die Wiederkehr Christi das höchste und letzte Beispiel, das einzige, das noch nicht verwirklicht ist.

Die Quintessenz aus dieser Beispielreihe ist Hbr 11 1; es ist die These, die im folgenden bewiesen wird, zugleich der Hinweis, wie die folgenden Beispiele gemeint sind. Wohl hat der Satz Hbr 11 1 die Form einer Definition; doch wird der Anspruch allumfassender Gültigkeit[8] keineswegs erhoben. Im Mittelalter empfand man noch sehr genau den Bekenntnischarakter dieses Satzes und kennzeichnete ihn als *laus et commendatio fidei*[9].

Sollte es nun irgendwelche Schwierigkeiten machen, in diesem Zusammenhang die gewöhnliche und immer wieder bezeugte Be-

war vielleicht noch größer. Damit hängt eng zusammen, daß ὑπόστασις ein Modewort gerade der halbphilosophischen Sprache wurde — nicht anders als heute »Existenz«.

[7] Zu beachten ist: Jene Glaubenswunder sind für den Verfasser historische Daten. Der Glaube bezieht sich nicht darauf, sie für wahr oder für falsch zu halten. Sondern: jene Männer und Frauen richteten ihre Glaubenskraft auf Dinge, die für sie in der Zukunft lagen. Damit sind sie Beispiel und Zeugen für die Leser des Hebräerbriefes, von denen gleiche Intensität des Glaubens, gerichtet auf die Wiederkehr Christi, gefordert wird. Der Ausdruck Hoffnung ist hierfür eigentlich zu schwach.

[8] Auf dieser These Thomas' von Aquino beruht die kath. Auslegung von Hbr 11 1; Summa II, II, 4, 1 Ende *definitio apostoli includit omnes alias definitiones de fide datas*; dazu M. Schumpp, der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes, Divus Thomas 11, 1934, 397—410. Gegen diese These schon Bruno Carthus z. St., Migne Lat. 153, 550 und ganz energisch Calvin z. St.

[9] Das stand in der Glossa Ordinaria z. St., Migne Lat. 114, 663; genau so bei Petrus Lomb. z. St., Migne Lat. 192, 488. Dies Verständnis der Stelle geht zurück auf Joh. Chrysostomos, 21. Hom. zu Hebr., Migne Gr. 63, 151, der keine dogmatische Analyse gibt, sondern seine Stellungnahme als ἐγκώμιον stilisiert.

deutung von ὑπόστασις = »Voraussetzung, Beginn und Vollendung der Wirklichkeit« einzufügen, so liegt es nur daran, daß unsere Zeit eine Glaubensvorstellung, die soweit von aller Rationalisierung und Sentimentalisierung entfernt ist, kaum verständlich findet. Tatsächlich ist aber für den Verfasser des Hebräerbriefes der Glaube ebenso die Verwirklichung des Erhofften wie der Beweis für das nicht Wahrnehmbare[10]. Der zweite Teil des Satzes ist ein ebenso kühner Schritt über alle *ratio* hinweg wie der erste. Der Glaube verwirklicht Dinge, die noch nicht sind und vielleicht gar παρὰ φύσιν sind. Und er beweist die Existenz von Dingen, die der sinnlichen Wahrnehmung entzogen sind. Die beiden Glieder des Satzes ergänzen einander darin vollkommen, daß sie den Glauben als ein Organ überrationalen Wirkens und Erkennens bezeichnen: er versetzt Berge.

Der Bedeutungsumfang von ὑπόστασις ist mit einem Wort nicht auszudrücken. Man muß versuchen, den ganzen Inhalt der Vorstellung auf einmal, nicht diskursiv zu vollziehen. Diskursiv betrachtet, bedeutet das Wort Anfang, Mitte und Vollendung des Wirklich-Werdens. Ist der Anfang gemacht[11], so ist die Vollendung[12] sicher, — das heißt aber auf keinen Fall, daß die Vollendung vorweggenommen sei[13]. Blickt man nur auf den Anfangspunkt, dann trifft »Unterpfand, Gewähr, Garantie« den Sinn, den ὑπόστασις hier (und auch sonst oft[14]) hat. Faßt man aber den ganzen Prozeß des ὑφεστάναι ins Auge, so muß man paraphrasieren: Der Glaube begründet (schon jetzt) die Wirklichkeit der (zukünftigen) Vollendung dessen, was wir

[10] Das Element des Vertrauens, das Paulus' Glaubensvorstellung kennzeichnet, ist in Hbr 11 nicht ausgedrückt. Freilich ist hier der Glaube nicht zu dem gegenwärtigen Gott, sondern zu dem zukünftigen Heil in Beziehung gesetzt.

[11] Den Beginn des Hoffens und Glaubens faßt Hbr 3 6 ins Auge; von hier erhält 3 14, wo 3 6 nahezu wiederholt wird, sein Gepräge. Selbstverständlich gilt es, den Glauben gegen die Versuchung, abtrünnig zu werden (3 12) festzuhalten.

[12] Auf die Vollendung schaut Hbr 6 11.

[13] Das ist die bezeichnende Abschwächung, die Joh. Chrysostomos an der Anm. 9 zit. Stelle vornimmt. Wohl versteht er ὑπόστασις sachlich vollkommen richtig als Realisierung und Realität. Insofern ist er der Kronzeuge für das oben Vorgetragene. Aber um es fassen zu können, läßt er die Erfüllung der Hoffnung in der Seele des Hoffenden präexistent sein. Damit folgt er der Denknotwendigkeit des Neuplatonismus, die mit ὑπόστασις verknüpft war: Er hypostasiert das Erhoffte in der Seele des Hoffenden. — Diese Auslegung hat das Mittelalter bis zu Luther und Melanchthon beherrscht.

[14] So vor allem Ruth 1 12, Ps 38 8, Ez 19 6, wo im Griechischen Gewähr, Sicherheit verstanden werden muß. Die LXX, die mit ὑπόστασις im ganzen sieben verschiedene hebräische Worte wiedergibt, übersetzt an den genannten Stellen das hebräische Wort für Hoffnung. Dies war für Melanchthon (vgl. Anm. 5) der Anlaß, zu behaupten, ὑπόστασις bedeute gewöhnlich *spes* oder *expectatio*. Tatsächlich gibt es dafür aber keinen Beleg.

erhoffen[15]. Aber eine solch diskursive Betrachtung ist moderner Denkbehelf. Die Vorstellung, die mit ὑπόστασις ausgedrückt wird, wird nicht so 'historisch' aufgegliedert, sondern Anfang und Vollendung werden in eins mitverstanden.

Ein Beispiel aus der Sprache der antiken Astrologie mag dies verdeutlichen. Die Planetenstellung in der Geburtsstunde ist die 'Ausgangslage' für das Menschenleben und heißt ὑπόστασις[16]. In dieser Konstellation ist das Leben beschlossen, und zwar im Sinne strengster Prädestination; aus ihr empfängt es seine gesamte Verwirklichung. Dabei wird diese im Laufe des Lebens sich erfüllende Verwirklichung nicht etwa als 'vorweggenommen' betrachtet, wiewohl alle künftigen Schicksale in dieser ὑπόστασις, dem Horoskop, beschlossen liegen. Vielmehr ist diese ὑπόστασις Ausgangspunkt und Grund für einen nun unabänderlich erfolgenden Ablauf. Ganz ebenso ist Hbr 11 1 die Verwirklichung des Erhofften im Glauben beschlossen und durch ihn begründet, aber nicht vorweggenommen.

Nun noch ein Wort zu der Frage, ob die Wirklichkeit, welche ὑπόστασις ausdrückt, als »Vorwegvollzug« aufgefaßt werden darf. Es ist daran zu erinnern, daß schon Joh. Chrysostomos (vgl. Anm. 9 und 13), noch mehr Theodoret (Migne Gr. 82, 757) diesen heute so oft erörterten Gedanken in das Verständnis von Hbr 11 1 hineintrugen; freilich war ihnen das nur möglich, weil sie in der neuplatonischen Grundanschauung wurzeln: der gegenwärtige Glaube ist ihnen eine Hypostase des künftigen Heils. Hier wird der Schritt getan, ὑπόστασις nicht mehr (richtig) allein als Garantie und Unterpfand, sondern zugleich als Vorwegnahme, als Präexistenz in der Seele des Hoffenden, zu verstehen.

Das darf aber keine Legitimation für moderne Versuche in dieser Richtung darstellen. Ein schöner Beleg, den Galen περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως VI 834, 16 Kühn bietet, sei dem entgegengestellt. Der Arzt weiß davon, daß es einen Vorwegvollzug des Ersehnten in der Seele geben kann: Aber dieser Vorwegvollzug ist ohne jede Realität, denn es gibt ihn nur im Traum. Der Durstende sieht kühle Quellen, der Hungernde reichliche Speisen im Traum gegenwärtig vor sich — ὡς ἤδη παρόντων fügt Galen hinzu. In diesem Ausdruck liegt das »Als-Ob« eines solchen Vorweg-Vollzuges; diesem wohnt keinerlei Realität inne; er ist reine Illusion.

[15] Von den neueren Erklärern haben nur mehr Bengel, Westcott und Sadler eine Erklärung in diesem Sinne vorgetragen. Die englische Revised Version stellt als Übersetzungen zu Hbr 11 1 *assurance* und *giving substance to* . . . zur Auswahl. Im Anschluß daran übersetzt Sadler (im Komm. zur Stelle) *faith gives a substantial reality* . . . Dieser Interpretation möchte ich ausdrücklich zustimmen.

[16] Zahlreiche Beispiele bei Vettius Valens, ed. Kroll, vor allem 124 7, 147 9, 278 18.

Es genügt wohl, diesen Beleg neben Hbr 11 1 zu halten, um den Gegensatz deutlich zu machen. Niemals wäre es dem Schreiber des Hebräerbriefes in den Sinn gekommen, seine Erkenntnis durch ein solches »Als-Ob« abzuschwächen. Der Glaubende befindet sich nicht in einer Traum-Wirklichkeit, als sei das erhoffte Heil schon da. Die Glaubenswirklichkeit, die ihn erfüllt, ist in viel vollkommenerem Sinn real. Diese Wirklichkeit ist zugleich absolut; das heißt, sie läßt sich nicht steigern (weder indem man Werte des Gefühls, noch indem man die ratio hineinträgt). Und sie läßt sich durch nichts, was außerhalb liegt, erklären; das ist der innere Grund dafür, warum so zahlreiche Beispiele angeführt werden, die alle innerhalb des Bereiches πίστις = ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων liegen. Dieser Stelle gegenüber besteht die Aufgabe des Erklärers nicht darin, von neuen Gesichtspunkten aus zu neuer Deutung zu gelangen, sondern er muß dazu aufrufen, zu der Glaubensintensität, die den Verfasser erfüllte, vorzudringen und diesen Satz aus sich selbst zu verstehen.

Darum geben die beiden anderen Stellen, Hbr 1 3 und 3 14, an denen ὑπόστασις sich findet, nichts Entscheidendes für 11 1 aus. Der Bedeutungsumfang des Wortes ist zudem so groß, daß es vom selben Autor in verschiedener Ausprägung verwandt werden kann. Es ist wichtig, dies zu unterstreichen, denn seit langem ist man gewöhnt[17], Hbr 11 1 von 3 14 her zu verstehen; doch sind dort die Zusammenhänge anders. Über das Zitat 3 7-11 hinweg wiederholen die Verse 3 14-15 den Inhalt von 3 6-7. Mit ἡ ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως 3 14 ist also das gemeint, was 3 6 mit ἡ παρρησία καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος ausgedrückt ist. Zugleich kann nicht überhört werden, daß v. 12 vor dem Abfall, ἀποστῆναι, vom lebendigen Gott gewarnt wird. Das Festhalten an der »Ausgangslage«[18], an der einmal gewählten Haltung des Hoffens, wird damit — durchaus sinnvoll — zum Gegenteil des ἀποστῆναι geprägt. Aber das ist keine Bedeutung, die ὑπόστασις sonst haben könnte[19]. Vor allem kann von 3 14 darum zu

[17] Schon Luther ging diesen Weg der Erklärung; fast alle Neueren sind ihm darin gefolgt.

[18] Dies ist die Bedeutung von ὑπόστασις Hbr 3 14. Die nächsten Parallelen dazu sind Polyb. 4, 2, 1, Cicero ad Att. 2, 3, 3, Paulus II. Cor 11 17; auch auf Diodor 1, 3, 7 und 16, 33, 1 ist zu verweisen.

[19] Standhaftes Beharren (Riggenbach); ein Stehen zu Dingen, die man erhofft (Windisch) — das sind Erklärungen von 11 1, die von 3 14 hergeleitet sind, aber auch dort den Sinn nicht völlig ausschöpfen (die Beziehung auf 3 6 bleibt dann unausgedrückt). Auf 11 1 passen sie gar nicht, weil ὑπόστασις dort einen Genetivus obiectivus bei sich hat. Zweifellos hat Schlatters Anm. 1 zit. Arbeit in die Richtung dieser Erklärungen gewiesen. Gewiß heißt ὑπόστασις auch Durchhalten und Standfestigkeit — aber in einem ganz und gar passiven Sinne. Wenn hier ein Treue-Verhältnis mitempfunden wird, so dringt wieder Gefühlsbetontes in die Erklärung von 11 1 ein.

11 1 keine Verbindung gezogen werden, weil 3 14 die Leser gemahnt werden, an dem begonnenen ὑφεστάναι festzuhalten, nämlich am Hoffen und Nicht-Desertieren. 11 1 aber enthält ὑπόστασις eine Aussage, die über den Glauben gemacht wird. So muß das Verständnis der beiden Stellen durchaus voneinander getrennt werden.

Für das Verständnis von Hbr 11 1 hängt alles davon ab, ob es gelingt, die Glaubensintensität nachzuvollziehen, welche der Verfasser des Briefes fordert und selbst bekennt. Ihm ist der Glaube etwas durchaus Objektives; er verleiht dem Erhofften jetzt schon eine Wirklichkeit, die einst in der Vollendung, nämlich der Wiederkehr Christi, gipfeln wird. Wenn weder ein subjektives Gefühl — etwa der Zuversichtlichkeit — noch eine Logisierung — wie der Gedanke des Vorweg-Vollzuges — in das Verständnis von Hbr 11 1 hineingetragen wird, dann wird dieser so wichtige Satz gewiß richtiger verstanden als bisher. Und er wird dann weit tiefere Wirkung tun.

Das Ergebnis dieser Interpretation läßt sich nicht durch eine neue Übersetzung von Hbr 11 1 ausdrücken, da, wie gesagt, ein Wort nicht ausreicht, so den Inhalt von ὑπόστασις zu umgreifen. Statt dessen soll eine Paraphrase das Gesagte zusammenfassen:

Der Glaube verleiht dem, was wir hoffen, die volle Sicherheit künftiger Verwirklichung;

der Glaube verleiht dem, was wir nicht sehen, die volle Sicherheit eines Beweises.

[Abgeschlossen am 1. 8. 1955]

Marcell von Ancyra

Von **Felix Scheidweiler**
(Köln-Deutz, Alarichstr. 22)

Fr. Loofs, der sich von den neueren Theologen wohl am eingehendsten mit Marcell beschäftigt hat, ist zuletzt zu einem recht ungünstigen Urteil über ihn gekommen. In seiner Abhandlung, »Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle« (1927 = ThStKr 100) stellt er S. 60ff. fest, Marcell habe wenig Eigenes und die Traditionen, die er benutzte, nicht wirklich verstanden und entstellt wiedergegeben. Ich halte dieses Urteil für falsch und glaube meinerseits, daß Loofs den Marcell trotz seiner eingehenden Beschäftigung mit ihm nicht voll verstanden hat. Die Fragmente Marcells sind an einer Reihe von Stellen noch verbesserungswürdig, und was ihre Interpretation angeht, so braucht man nur die von Fehlern geradezu strotzende Übersetzung von W. Gericke (Marcell von Ancyra, Halle 1940, S. 192—244) durchzuarbeiten, um zu sehen, wieviel da noch zu tun ist.

Es ist bekannt, daß bei Marcell dem nicht-inkarnierten Logos kein anderer Name zukommt als eben der Logosname. Man vgl. Frgm. 49 (Klostermann): εἰκότως οὖν πρὸ τῆς καθόδου τοῦτο ἦν, ὅπερ πολλάκις ἔφαμεν, λόγος· μετὰ δὲ τὴν κάθοδον καὶ τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάληψιν διαφόρων καὶ τῶν ἐπηγοριῶν τετύχηκεν, ἐπειδὴ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Da übersetzt Gericke den zweiten Satz so: »Nach dem Herabstieg und der Annahme des Fleisches hat er sogar die verschiedensten Bezeichnungen erhalten«. Das wäre griechisch καὶ τῶν διαφορωτάτων ἐπηγοριῶν, und das steht nicht da. Was da steht, ist verderbt, aber schnell verbessert: καὶ τῶν ist καινῶν.

Wer aber dem λόγος ἄσαρκος den Sohnesnamen verweigert, der hat sich mit den Stellen auseinanderzusetzen, in denen Ausdrücke wie πρωτότοκος und γεννᾶσθαι auf ihn bezogen werden. Wer ist der πρωτότοκος πάσης κτίσεως Col 1 15? Nach Marcell der Mensch Jesus Christus. Das πρωτότοκος πάσης κτίσεως gilt nämlich nicht absolut, sondern ebenso wie das πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν nur von einem bestimmten Zeitpunkt an. Denn sonst wäre das letztere unsinnig. Schon Elisa weckte einen toten Knaben wieder auf (II Reg 4 35), Lazarus wurde dem Leben wiedergegeben, und nach Mt 27 52f. standen viele Entschlafene in der Todesstunde Jesu aus ihren Gräbern auf. Das alles geschah vor der Auferstehung Jesu. Der Zeitpunkt aber, von dem an das πρωτότοκος πάσης κτίσεως gilt, ist die durch die Menschwerdung des Logos bewirkte Erneuerung der Menschen und der ganzen Natur: καινῶν δὲ ἔσεσθαι μελλόντων ἁπάντων διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καινότητος lesen wir in Frgm. 12. Deshalb ist auch in Frgm. 2 vom καινῆς κτίσεως πρωτότοκος die Rede. Kurz, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ist soviel wie πρωτότοκος πάσης τῆς καινῆς κτίσεως, und wenn in Frgm. 4 ἐν αὐτῷ δὲ ἐκτίσθη τὰ πάντα zitiert wird, so ist hier und in 105 ἐκτίσθη im Sinne Marcells durch 'wurde neu geschaffen' zu übersetzen. Eins ist Marcell allerdings dabei vielleicht entgangen. Bei seiner Deutung ist das πρωτότοκος von Col 1 15 -- πρωτόκτιστος. Aber sprachlich unmöglich wäre diese Deutung auch nicht.

Nun aber bereitet Frgm. 8 eine unerwartete Schwierigkeit: καὶ μὴ τοῦτο ἀπίθανον εἶναι νομιζέτω Ἀστέριος (der Arianer, gegen den Marcell seine Streitschrift schrieb), εἰ νεώτερον ὂν αὐτοῦ ⟨τὸ⟩ σῶμα τοσαύτης τυχεῖν ἀρχαιότητος ἐδυνήθη· ἀλλ' ἐννοείτω, ὅτι ⟨εἰ⟩ καὶ μάλιστα τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα νεωτέραν εἶναι συμβαίνει, ὅμως ὁ ταύτην ἀναλαβεῖν δι' ἁγνῆς ἀξιώσας παρθένου λόγος, ταύτῃ τὸ ἑαυτοῦ ἑνώσας, οὐ μόνον πρωτότοκον πάσης κτίσεως τὸν ἐν ἑαυτῷ ἄνθρωπον κτισθέντα ἀπειργάσατο, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἁπάντων αὐτὸν εἶναι βούλεται, οὐ τῶν ἐπὶ γῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανῷ. Wenn man den Anfang so übersetzt wie Gericke: »Und Asterius sollte nicht das für unglaubwürdig halten, daß sein Leib, obwohl er jüngeren Datums ist (besser 'war'), dennoch ein so hohes Alter erreichen konnte«, so macht man

sich einfach unmöglich. Aber es ist tatsächlich schwer zu sagen, was Marcell mit τοσαύτης τυχεῖν ἀρχαιότητος gemeint hat. Sind meine obigen Ausführungen richtig, so kann der Sinn nur sein: 'mit einem in so graues Altertum zurückreichenden Begriff wie κτίσις in Verbindung gebracht werden'. Dann aber jongliert Marcell hier mit den Begriffen, indem er auf einmal nicht mehr an Neuschöpfung, sondern an Urschöpfung denkt.

Und nun kommt die berühmte Proverbienstelle 8 22ff. dran: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, πρὸ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με[1]. Auch diese Stelle geht trotz allem, was hier in die Urzeit weist, auf den Menschen Jesus Christus, nicht auf den Logos. Da ist zunächst das Wort ἔκτισεν. Das paßt nicht für den Logos, das paßt nur auf τὴν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν, d. h. die in seiner Menschwerdung bestehende Heilsveranstaltung. Διὸ καὶ κτίσεως μέμνηται προσφόρως τῆς ἀνθρωπίνης σαρκός. Diesen Schlußsatz von Frgm. 9 übersetzt Gericke: »Deshalb nimmt er auch entsprechend Bezug auf die Erschaffung des menschlichen Fleisches«. Wer soll das verstehen? In Wirklichkeit heißt es: »Deshalb redet er auch von κτίσις, wie es sich für das menschliche Fleisch gehört«. Weiter Frgm. 14 ἀρχὴν δὲ ὁδῶν διὰ τοῦτο εἰκότως εἴρηκεν τὸν δεσπότην ἡμῶν τὸν σωτῆρα, διότι καὶ τῶν ἑτέρων, ὧν ἐσχήκαμεν, ὁδῶν μετὰ τὴν πρώτην ὁδὸν ἀρχὴ γέγονεν, τὰς διὰ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων δηλῶν παραδόσεις κτλ. Die πρώτη ὁδός ist natürlich Christus selbst (Joh 14 6); damit ist er aber auch der Anfang der anderen Wege, »womit er die Überlieferungen der heiligen Apostel meint«, nicht »indem er die Überlieferungen durch die heiligen Apostel offenbarte« (Gericke). Bei den ἔργα aber ist an die Erlösung der Menschen gedacht. Das ἐθεμελίωσεν macht keine sonderlichen Schwierigkeiten: es wird auf I Cor 3 11 verwiesen und αἰών als eine Weltzeit von den vielen αἰῶνες unterschieden, die seit Erschaffung der Welt verflossen sind. Aber nehmen wir αἰών ruhig im Sinne von αἰῶνες, denn von Anfang an lebte der Mensch Jesus Christus in den Gedanken Gottes: er war vorher bestimmt, τοῦ προορισθέντος υἱοῦ θεοῦ liest Marcell Rm 1 4. Es folgt Frgm. 20: οὐκοῦν εἰ καὶ τὰ μάλιστα

[1] Um seine vielfach absonderlichen Auslegungen der Proverbienstelle zu rechtfertigen, hat Marcell zunächst von der Vieldeutigkeit der Sprichwörter überhaupt gehandelt. Das lange Frgm. 125, worin das geschieht, gehört also nicht an diese späte Stelle. Darin wird als erste Deutung von Γλαύκου τέχνη angegeben: Γλαῦκόν τινα ἐπιστήμονα τέχνης τινὸς γεγονότα + πολλῶν οὖσαν θαυμασιωτάτην ἀπολέσθαι ἅμα ἐκείνῳ κατὰ θάλατταν, μηδενός πω διακηκοότος αὐτῆς. Hier akzeptiere ich das von Heindorf vor πολλῶν eingefügte ἦν, aber statt γεγονότα muß γεγονέναι oder γεγονέναι ποτέ geschrieben werden.

ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν τουτὶ καινὸν ἐπεφάνη μυστήριον, ὡς διὰ τοῦτο πρὸ τοῦ αἰῶνος τούτου προωρίσθαι εἰκότως ὁ προφήτης ἔφη 'πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με', δηλονότι τὴν σάρκα, διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀληθῶς υἱὸν αὐτοῦ τὸν λόγον[2] κοινωνίαν. Wenn also auch das Mysterium der Menschwerdung erst am Ende der Zeiten in Erscheinung trat, so konnte der Proverbienschreiber doch, weil es vor Beginn dieser Welt vorherbestimmt war, mit Fug und Recht sagen: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με. Das ist der Sinn, und dieser verlangt zwei Verbesserungen: ⟨ὅμ⟩ως διὰ ⟨τὸ⟩ τοῦτο πρὸ τοῦ αἰῶνος προωρίσθαι. In τουτὶ καινὸν ἐπεφάνη μυστήριον fällt zwar das ohne τό mit μυστήριον verbundene τοῦτο auf. Derartiges kommt aber vor: Müller notiert ein paar Beispiele im Lexikon Athanasianum; es darf also nicht korrigiert werden.

Nun geht es weiter. Mit der γῆ in πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι ist die σάρξ gemeint (Gen 3 19), mit den ἄβυσσοι die ἁγίων καρδίαι, die in ihrer Tiefe die Gabe des Geistes haben (22). Die πηγαί aber sind die Apostel, denn beider Zahl ist zwölf (12 Quellen Exod. 15 27). Bei den Bergen und Hügeln aber ist an die Apostel und ihre Nachfolger gedacht: ὄρη καὶ βουνοὺς τοὺς ἀποστόλους καὶ τοὺς τῶν ἀποστόλων διαδόχους λέγει, ἵνα παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὴν κατ' αὐτῶν δικαίαν πολιτείαν παροιμιωδῶς σημήνῃ (27). Hätte Marcell hier nur von dem gerechten Wandel der Apostel usw. sprechen wollen, so wäre κατά überflüssig und störend, es fehlte aber auch jede Beziehung auf die Berge und Hügel. Da κατά c. acc. auch 'nach Art von' bedeutet, so muß ὄρη καὶ βουνούς dahinter ausgefallen sein; es fehlt aber außerdem ein Wort, welches das Hervorragen des Wandels der Apostel vor dem der übrigen Menschen anzeigt, demzufolge gerade sie mit Bergen und Hügeln nach Sprichwortweise verglichen werden. Also etwa: τὴν κατ' ⟨ὄρη καὶ βουνοὺς ὑπερεχόντως⟩ αὐτῶν δικαίαν πολιτείαν.

Marcell wendet sich jetzt einem Psalmenvers zu: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε (109, 3; Frgm. 28). Hinsichtlich dieses Verses behauptet er von Asterius: ᾤετο γὰρ πάντως που τὴν ἐξ πρόθεσιν κλαπεῖσαν συνδραμεῖσθαι τῇ τῆς αἱρέσεως γνώμῃ. διὸ τὸ κυριώτατον τῆς συλλαβῆς ἐξελὼν τὴν ἀρχαίαν αὐτοῦ ἀναγέννησιν σημῆναι ἐβουλήθη. Das übersetzt Gericke: »Er glaubte anscheinend durchaus, daß die unauffällig eingefügte Präposition ἐκ für (seine) häretische Meinung passe. Deshalb wählte er (gerade diese) höchst charakteristische Silbe (ἐκ), um seine (= Christi) uranfängliche Neugeburt zu verkünden«. Danach müßte also Asterius ἐξεγέννησα, Marcell ἐγέννησα gelesen

[2] Hier liegt ein gewisser Widerspruch zu dem eingangs behandelten Frgm. 49 vor. Man beachte aber, daß hier mit dem Sohnesnamen zugleich von der κοινωνία mit der σάρξ die Rede ist. Die Sache wird so sein: Sohn ist sowohl der inkarnierte Logos als auch der Mensch Jesus, aber ersterer ist ἀληθῶς υἱός, letzterer, d. h. die mit dem Logos verbundene σάρξ, ist θέσει υἱός.

haben. Eusebius behauptet da, wo er das Fragment bringt (Contra Marcellum I 2, 13 = S. 12, 9ff.), das Gegenteil. Und zu dieser gegenteiligen Behauptung paßt auch das κλαπεῖσαν: κλέπτειν bedeutet nicht 'einschmuggeln', sondern 'wegnehmen'. Außerdem ist es dann nicht nötig, das überlieferte ἐξελών mit Zahn in ἐξ ἑλών zu trennen. Aber inwiefern fand denn Marcell zwischen ἐξεγέννησα und ἐγέννησα einen Unterschied? In Wirklichkeit besteht keiner; er muß also einen hineingedeutet haben. Der Gegensatz zwischen Asterius und ihm besteht doch darin, daß jener den Psalmvers auf die Geburt des Logos (Zahns ἄνω γέννησις statt ἀναγέννησις akzeptiere ich), er ihn auf die des Menschen Jesus bezog. Aus Frgm. 31 ergibt sich, daß er unter dem ἑωσφόρος den Stern verstand, welcher die Weisen aus dem Morgenland nach Bethlehem führte. Es spricht also nach ihm das die Jungfrau Maria überschattende πνεῦμα, d. h. Gott, der ja πνεῦμα ist (Joh 4 24): »Aus dem Leibe der Maria habe ich dich vor dem Aufgang dieses Sternes gezeugt«. Asterius aber muß bei der γαστήρ an den Leib Gottes gedacht haben. Und eben diese Möglichkeit, so wird Marcell sich die Sache zurechtgelegt haben, wird durch das ἐξ in ἐξεγέννησα ausgeschlossen. Das ἐξ muß für ihn bedeutet haben 'aus etwas Fremdem'. Ist meine Vermutung richtig, so sind noch zwei Verbesserungen nötig. Im Psalmzitat muß es heißen: ⟨ἐγέννησα ἀντὶ τοῦ⟩ ἐξεγέννησά σε. Und da τὸ κυριώτατον τῆς συλλαβῆς nicht 'die höchst charakteristische Silbe' bedeuten kann, so wird man τὸ κυριώτατον, τὴν συλλαβὴν ἐξ, ἐξελών schreiben müssen. Selbstverständlich muß nun auch in Frgm. 31, wo das Psalmwort wieder zitiert wird, ἐγέννησα in ἐξεγέννησα geändert werden. Wenn dann in Frgm. 34 von κακῶς ὑπὸ Εὐσεβίου γραφέντα die Rede ist und in 35 Εὐσεβίῳ κακῶς γράψαντι steht, so handelt es sich in beiden Fällen um eine falsche Behauptung oder Auslegung des Eusebius, die beiden Ausdrücke dürfen natürlich nicht, wie Gericke das tut, mit 'Geschreibsel des Eusebius' und 'dem miserablen Scribenten Euseb' übersetzt werden.

Sehr wichtig ist Frgm. 36: τὸ μὲν οὖν 'πρὸ τῶν αἰῶνον αὐτὸν γεγεννῆσθαι' φῆσαι, ἀκολούθως εἰρηκέναι δοκεῖ· γέννημα γὰρ τὸ προελθὸν τοῦ προεμένου γίγνεται πατρός. θάτερον δ' οὐκέτι ὑγιῶς οὐδ' εὐσεβῶς αὐτῷ παρείληπται. τὸ γὰρ μὴ λόγον εἶναι φῆσαι τὸν ἐξ αὐτοῦ προελθόντα καὶ τοῦτον εἶναι τὸν τῆς γεννήσεως ἀληθῆ τρόπον, ἀλλ' ἁπλῶς υἱὸν μόνον, ἔμφασίν τινα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἴωθεν. Was Gericke übersetzt, ist zum großen Teil ohne jeden Sinn: »Die Ansicht, daß er vor den Weltzeiten erzeugt worden sei, scheint demgemäß besagt zu haben: ein Erzeugtes wird ja das aus dem Vater, der es aussendet, Hervorgetretene. Wenn er die gegenteilige Meinung vertritt, so befindet er sich nicht mehr im Bereich der gesunden und frommen Lehre«. Ich streiche das erste φῆσαι und übersetze: »Das eine, daß er vor den Weltzeiten erzeugt sei, scheint

mir Asterius sachgemäß (richtig) behauptet zu haben. Denn das, was von dem aussendenden Vater ausgeht, ist ein γέννημα. Das andere aber hat er in nicht mehr gesunder und frommer Weise ausgedrückt. Denn zu sagen, der aus Gott Ausgegangene sei nicht der Logos (= heiße nicht Logos) und dieses (das Ausgehen) sei die wahre Art der Erzeugung, sondern ihn schlechtweg Sohn zu nennen, das pflegt den Hörern den Eindruck ἀνθρωπίνης ὄψεως zu vermitteln. Das ἀνθρωπίνης ὄψεως übersetzt Gericke 'menschlicher Betrachtungsweise'. Aber ὄψις ist mir in dieser Bedeutung nicht bekannt. Vielleicht ist also γενέσεως oder γεννήσεως dafür zu schreiben. Jedenfalls aber ergibt sich aus dieser Stelle, daß Marcell gegen ein γεννᾶσθαι im Sinne von προελθεῖν nichts einzuwenden hat. Dazu paßt auch die Formulierung des von Marcell entscheidend beeinflußten Sardicense, wie sie Loofs hergestellt hat: οὐδεὶς ἡμῶν ἀρνεῖται τὸ γεγεννημένον, ⟨ἀλλ' οὐχ ἑαυτῷ γεγεννημένον[3] λέγομεν τὸν λόγον τὸν πάντοτε ὄντα⟩, ἀλλὰ τίσιν γεγεννημένον; παντάπασι ⟨πᾶσιν⟩, ἅπερ ὁρατὰ καὶ ἀόρατα προσαγορεύεται (Theodoret KG 114, 5ff. Parm.).

In den drei folgenden Fragmenten bekämpft Marcell den Origenes, welcher δευτέραν ὑπόθεσιν διηγήσασθαι τοῦ λόγου μάτην τολμᾷ (38). Hier redet Gericke von dem »zwecklosen Beginnen, eine zweite Hypothese über den Logos vorzutragen«. Was soll man sich dabei denken? Der Text ist einfach nicht zu verstehen, und Klostermann hätte ohne Bedenken die treffliche Konjektur von Montagu (ὑπόστασιν statt ὑπόθεσιν) in den Text setzen sollen. 'Von dem Logos als einer zweiten Hypostase berichten' das gibt Sinn. Denn für Marcell waren ebenso wie für das Nicaenum οὐσία und ὑπόστασις identische Begriffe, er kannte also nur eine ὑπόστασις und bekämpfte alle, die drei annahmen. Weiter aber führt er zwei Origenesstellen an, die nach seiner Meinung einander widersprechen. Nach der einen (De princ. IV 1, 28) wird Gott Vater eines Sohnes, nach der anderen (Comm. in Gen. 1, 1) ist er immer Vater gewesen. Im Anschluß daran heißt es nun am Schluß von 39: πῶς οὖν Ὠριγένους καὶ τοῦτο (die zweite Aussage) γράψαντος ὁ μακάριος κατ' αὐτὸν Παυλῖνος (Lehrer des Asterius) τοῦτο μὲν ἀποκρύψασθαι οὐκ ἀκίνδυνον ἐνόμισεν, χρήσασθαι δὲ εἰς κατασκευὴν τῶν ἑαυτῷ δοκούντων τοῖς ἐναντίοις, ὧν οὐδὲ αὐτὸν ἂν Ὠριγένη εἴποιμι τὸν λόγον ἀποδοῦναι δυνατὸν εἶναι; Der Sinn ist klar: Paulinus verschweigt die zweite Aussage, weil sie nicht in sein System paßt, benutzt dagegen die mit diesem übereinstimmende erste. Im Griechischen aber steht: er hielt es für nicht ungefährlich, die zweite Aussage zu verheimlichen. Das ist das gerade Gegenteil von dem, was wir erwarten. Nun steht in Frgm. 117 (S. 210, 16) δοκεῖν im Sinne von 'für angebracht halten', und dieselbe Bedeutung hat hier νομίζειν. Vor

[3] d. h. nicht sich zu gut, so daß er dadurch erst ins Dasein getreten wäre.

dem οὐκ ἀκίνδυνον aber ist ὡς ausgefallen. Also: »er hielt es für angebracht, diese Aussage als eine nicht ungefährliche zu verheimlichen«. In Frgm. 41 taucht nun zum erstenmal Marcells Interpretation von I Cor 15 28 auf, die ihm so übel genommen worden ist. Der Heiland nennt sich nicht Gottes-, sondern Menschensohn, um, wie Gericke übersetzt, »den Menschen durch solches Bekenntnis wegen der Gemeinschaft mit ihm vorzubereiten, adoptionsweise Sohn Gottes zu werden« (παρασκευάζειν nicht 'vorbereiten', sondern wie 108 und 110 'befähigen') und nach Vollendung seines Werkes wieder als Logos mit Gott eins zu werden.

Im weiteren werden nun viele Stellen aus dem AT und dem NT angeführt, die sich auf den Logos beziehen oder beziehen sollen; anschließend heißt es in Frgm. 53 ἀκούεις τοίνυν τῆς συμφωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος, διὰ πολλῶν καὶ διαφόρων προσώπων τῇ τοῦ λόγου μαρτυρούσης ἀϊδιότητι: »Verstehst du nun die Harmonie des Heiligen Geistes, die in vielen und mannigfaltigen Formen von der Ewigkeit des Logos Zeugnis gibt?« So Gericke. Aber mit συμφωνία ist gemeint, daß der hl. Geist als Inspirator des Bibeltextes mit sich in Übereinstimmung bleibt, indem er viele verschiedene Personen in gleicher Weise die Ewigkeit des Logos bezeugen läßt.

Recht ungenau übersetzt Gericke wieder das Frgm. 54, in dem Eusebius einen schlagenden Beweis für den Sabellianismus des Marcell erblickt. Ich gebe die richtige Übersetzung: »Was war also dieses (vom Himmel) herabgekommene Wesen, bevor es Mensch wurde? Er (Asterius) antwortet doch wohl unter allen Umständen: 'Geist'. Sollte er nämlich etwas anderes als dies antworten, so wird ihm das der Engel nicht gestatten, der zur Jungfrau sprach: 'Heiliger Geist wird über dich kommen'. Wird er aber antworten, es sei Geist, so mag er hören, wie der Heiland sagt 'Gott ist Geist'.« Vielleicht muß man umdrehen und sagen 'Der Geist ist Gott'. Ist das nun Sabellianismus? Eusebius (c. Marc. 35 27) folgert, wie schon gesagt, daraus: ἐλέγχεται Μάρκελλος αὐτὸν τὸν πατέρα ἐνηνθρωπηκέναι εἰπών. Die Antwort darauf lesen wir in dem von Opitz im Anhang seiner Untersuchungen zu Überlieferung der Schriften des Athanasius (Berlin-Leipzig 1935) veröffentlichten Glaubensbekenntnis, das ich ZNW 44 (1952/53), S. 237ff. irrtümlich dem Eustathius von Antiochien zugeschrieben habe, das aber in Wirklichkeit von Marcell stammt. Dort heißt es Z. 22f.: τοῦτον (sc. τὸν λόγον) ἔχομεν οὐ διακεχωρισμένον ἀπὸ τοῦ πατρὸς οὐδὲ τὸν πατέρα λέγοντες καταβεβηκέναι. Nach der KG des Sokrates I 36 wurde Marcell abgesetzt, weil er die Irrlehre des Paul von Samosata wieder erneuerte. Und noch Lietzmann behauptet in seiner Geschichte der Alten Kirche III 185, er habe mit Sabellius und Paul von Samosata auf gleicher Linie in der Bestreitung der Eigenpersönlichkeit des Logos gestanden. Aber auch

gegen Samosatenismus verteidigt er sich in dem genannten Glaubensbekenntnis. Er bezeichnet nämlich Z. 14f. den Logos zwar als δύναμις θεοῦ, fügt aber hinzu τουτέστιν θεός, also nicht bloß eine unsubstantielle göttliche Kraft. Für Paul von Samosata war der Mensch Jesus ein τέλειος ἄνθρωπος mit Leib und Seele, für seinen Gegner Malchion, aber auch für Methodius, Eusebius, Athanasius, Marcell usw., vertrat der Logos die Stelle der Seele, war also wie diese eine Substanz, nicht bloß eine Kraft. Bei Marcell freilich eine Substanz, die von der göttlichen nur relativ geschieden war, in Wirklichkeit unlösbar verbunden blieb, so daß das relative Geschiedensein auch wieder beendet werden konnte. Infolgedessen will er von δύο ὑποστάσεις und auch von δύο πρόσωπα nichts wissen.

In welchen Zusammenhang Frgm. 57 gehört, ist mir unklar. Ganz verkehrt ist aber wieder Gerickes Übersetzung von πνεῦμα σκιᾶς ποιητικὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο: »Der Geist eines Schemens wäre wohl nie ein schöpferischer (Geist) geworden«. Daß es vielmehr heißt: 'Der Geist schafft keine Dunkelheit' ergibt das weitere, wo πνεῦμα ὁ θεός und ἐγώ (d. h. ὁ θεός) εἰμι τὸ φῶς zitiert werden. Ebenso verkehrt ist es, wenn Gericke im Anfang von 58 das dem Logos verordnete τιμωρίαν λῦσαι mit 'Strafe zu lösen' wiedergibt. Es handelt sich um die seit dem Kolosserbrief[4] und dem Prolog des vierten Evangeliums feststehende Rolle des Logos bei der Erschaffung der Welt. Nun hat τιμωρία zunächst einmal die Bedeutung 'Hilfe', 'Beistand', und das gleichbedeutende, aber mehr dichterische ἀρωγή wird im Philoktet des Sophokles mit ἀνύειν verbunden (1145 κοινὰν ἤνυσεν ἐς φίλους ἀρωγάν). Weshalb sollte Marcell diese Stelle nicht gekannt haben? Für seinen vieles mit ihm gemeinsam habenden Zeit- und Gesinnungsgenossen Eustathius hat Radermacher im Rh. Mus. von 1924 Vertrautsein mit den Tragikern nachgewiesen. Jedenfalls ist hier τιμωρίαν ἀνύσαι 'Beistand leisten' erfordert. Das Fragment ist deshalb besonders interessant, weil Gott hier mit einem Bildhauer verglichen wird, der eine Statue, die er schaffen will, zunächst im

[4] I Cor 8 6 ist, wie ich im Deutschen Pfarrerblatt 1952, 291 nachgewiesen zu haben glaube, der ursprüngliche Text verändert worden. Das ἡμεῖς δι' αὐτοῦ kann nicht heißen 'dem wir unser Christsein verdanken'. Heißt es aber 'dem wir unsere Existenz verdanken', so wäre das nach dem vorangehenden δι' οὗ τὰ πάντα eine Tautologie. Auch zerstört der zweite Teil den kunstvollen Parallelismus, auf den die Stelle angelegt ist: erst zwei verschiedene Präpositionen mit zwei verschiedenen Kasus, dann zweimal die gleiche Präposition mit dem gleichen Kasus, so daß man zitieren möchte: *desinit in piscem mulier formosa superne*. Dazu kommt, daß gewöhnlich zwischen ἐκ und διά c. gen. bei Paulus gar kein Unterschied in der Bedeutung vorliegt und daß die Aussagen des zweiten Teils gar nicht recht zum Bedeutungsgehalt des Wortes κύριος passen. Was da gestanden hat, bleibt natürlich unsicher, es könnte εἷς κύριος Ἰ Χρ., ὑφ' ὃν τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ gewesen sein.

Geiste gestaltet und dann zu Beginn der äußerlich sichtbaren Arbeit gewissermaßen seinem Logos, mit dessen Hilfe er das Werk vorher im Geiste geschaut hat, zuruft: ἄγε ποιήσωμεν, ἄγε πλάσωμεν ἀνδριάντα. Man darf wohl den Schluß ziehen: Hätte der Logos als Weltschöpfer in der Tradition nicht festgestanden, so würde Marcell ihn auf das geistige Gestalten der Ideen in Gott beschränkt haben, ihn zu wenn auch relativ gesonderter Existenz aus Gott herausgehen zu lassen hätte er keinen Anlaß gehabt. Der Schluß von 58 ist nicht in Ordnung. Gott ruft da dem Logos zu: ποιήσωμεν ἄνθρωπον, οὐ τὸν αὐτὸν τοῖς ἄλλοις τρόπον· λόγῳ γὰρ ἡ πᾶσα ἐγένετο κτίσις. Das muß heißen ⟨καὶ τ⟩οῦ⟨τον⟩ τὸν αὐτὸν τοῖς ἄλλοις τρόπον. Und hier bot sich Gelegenheit, nochmals auf die Proverbienstelle 8, 22ff. zurückzukommen. Denn in ihr beziehen sich die vv. 27-30 tatsächlich auf die Tätigkeit des Logos bei der Erschaffung der Welt. Zu dem προσέχαιρεν in v. 30 bemerkt Marcell am Schluß von 60: ἔχαιρεν γὰρ εἰκότως ὁ πατὴρ μετὰ σοφίας καὶ δυνάμεως διὰ τοῦ λόγου πάντα ποιῶν. Hier muß das διὰ gestrichen werden. Die σοφία gehört zum Logos, vgl. in 59 τῆς προσούσης τῷ λόγῳ σοφίας.

Bei der Übersetzung von Frgm. 61 macht Gericke einen seiner größten Fehler. Er läßt den Logos »dem Moses das mitteilen, von dem er (noch) nicht überzeugt war, daß es den Kindern Israel nützen würde: er war (noch) nicht davon überzeugt, daß der Glaube an einen Gott nützlich sei«. Wie kann ein Theologe derartiges dem Marcell zutrauen! Statt 'er war noch nicht überzeugt' muß es an beiden Stellen heißen: 'er wußte'. Gericke scheint ἠπίστατο mit ἠπίστει verwechselt zu haben.

Was Marcell sich bei dem Schlußsatz von 61: ἓν γάρ ἐστιν καὶ ταὐτὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος, καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἑτέρῳ ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ gedacht hat, gestehe ich nicht zu wissen. In Frgm. 62 ist zu überlegen, ob man bei ὅσα μικρὰ τοῖς μεγάλοις καὶ θείοις ἀπεικάσαι nicht ὅσα durch ὡς ersetzen soll, vgl. Thuk. 4, 36 ὡς μικρὸν μεγάλῳ εἰκάσαι. Recht schwierig ist Frgm. 66: ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι. ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερὸς Παῦλος, ἃ μηδὲν τῇ ἑνότητι τῷ θεῷ διαφέρει· ἑνότητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνα. Daß die Monas im Laufe der Heilsgeschichte sich zur Dyas und Trias entfaltet und nach deren Beendigung sich wieder zur Monas zusammenzieht, ist ein bekannter Lehrsatz Marcells. Merkwürdig ist aber, daß er hier von 3 Hypostasen redet. Aber man beachte das dabei stehende οὔσας, das potential ist: 'wenn es sie geben sollte'. Genauer wäre: 'wenn man sie so nennen soll'. Marcell verwendet die Ausdrucksweise seiner Gegner. Zum Verständnis der Stelle ist es weiter erforderlich, daß man sich den Unterschied von ἑνοῦσθαι und κεφαλαιοῦσθαι klar macht. Jenes gilt nur

von wesensgleichen, dieses von allen Objekten: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ist Gottes Ratschluß nach Eph 1 10. Diese Dinge aber haben ihrem Wesen nach nichts mit Gott zu tun, wohl aber Logos und Pneuma. Daraus folgt, daß das zweite μονάδι in μόνα zu verbessern ist. Das τῇ ἑνότητι τῷ θεῷ betont den Monotheismus noch schärfer, als es τῇ ἑνότητι τοῦ θεοῦ tun würde. Gott ist ἑνότης.

Im folgenden Fragment wird an das Zitat von Joh 15 26 und 16 13f. die Frage angeschlossen: οὐ σαφῶς καὶ φανερῶς ἐνταῦθα ἀπορρήτῳ ⟨δὲ⟩ λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα; M. E. steht ἀπορρήτῳ ⟨δὲ⟩ λόγῳ, das Gericke mit 'wenn auch in einem verborgenen Wort' übersetzt, in klarem Gegensatz zu dem vorangehenden σαφῶς καὶ φανερῶς und muß deshalb in ⟨ἀν⟩απορρήτῳ ⟨τε⟩ λόγῳ geändert werden. Im folgenden ist vielleicht ein Verbum ausgefallen: εἰ γὰρ ὁ μὲν λόγος ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, τὸ δὲ πνεῦμα καὶ αὐτὸ ὁμολογεῖται ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι, αὖθίς τε ⟨συνέστηκεν⟩ περὶ τοῦ πνεύματος τὸν σωτῆρα λέγειν 'ἐκεῖνος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν', οὐκ ἄρα πρόδηλόν ἐστιν κεκρυμμένον ἀνακαλύπτεσθαί τι μυστήριον; Frgm. 71 übersetzt Gericke so: »Denn wenn der Geist für sich allein untersucht würde, so würde der Logos mit Recht als ein und dasselbe wie Gott erscheinen; würde aber der zum Heiland hinzugefügte fleischliche Zusatz untersucht, so scheint sich die Gottheit (in bezug auf diesen) nur als wirkende Kraft ausgedehnt zu haben, so daß die Monas mit Recht wirklich ungetrennt ist«. Der erste Satz ist leidlich wiedergegeben. Als πνεῦμα sind Gott und Logos identisch. Weiter aber muß es heißen: »Faßt man aber beim Heiland den Zuwachs des Fleisches ins Auge, so scheint es: die Monas entfaltet sich nur, um sich zu betätigen, so daß die Monas (⟨ἡ⟩μονάς würde ich schreiben) in Wirklichkeit natürlich ungetrennt bleibt«. Der Zuwachs des Fleisches ist für die Betätigung als Erlöser unentbehrlich.

Es folgt eine lange Auseinandersetzung über das Wort: »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10 30). Darin liest man bei Gericke: »Da ja nun der Asterius glaubt, daß der Heiland wegen der in allen Dingen bestehenden Willenseinheit dies gesagt habe und (da er, einseitig) der zweiten Ökonomie zugewandt, nicht die Wahrheit lernen will, muß man ihn darauf aufmerksam machen, wie man die bisweilen geradezu in die Augen springende Willensdifferenz zu beurteilen hat«. In Wirklichkeit schreibt Marcell: »Denn wenn A. glaubt, der Heiland habe dies wegen der in allen Dingen bestehenden Willenseinheit gesagt, und nicht, indem er sich der zweiten Ökonomie zuwendet, die Wahrheit erkennen will, so muß man ihn daran erinnern, wie (in dieser) zuweilen in aller Deutlichkeit eine Willensdifferenz zu sehen ist«. Es folgt der Hinweis auf Mt 26 39 Lc 22 42 und Joh 5 30.

Der Anfang von 74 lautet: πῶς συμφωνίαν ἔχειν πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς δύναται ἢ ὁ πατὴρ πρὸς τὸν υἱὸν τοῦ υἱοῦ 'πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν' λέγοντος; ἄντικρυς γὰρ πλεονεκτοῦντος ἦν τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα τὸ λέγειν 'πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν'. Bis hierhin ist alles klar. Es folgt aber: τοῦ γὰρ χάριν, παρεὶς τὸ πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ κοινά ἐστιν εἰπεῖν, 'πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν' ἔφη, καίτοι οὐκ ἦν ἴδιον τοῦ συμφωνοῦντος οὕτω λέγειν, ἀλλὰ πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ κοινά ἐστιν. Als Aussagesatz vermag ich das nicht zu verstehen. Denn damit würde ja Asterius zugeben, daß Jesus seinen Vater wirklich habe übervorteilen wollen. Ich weiß mir nicht anders zu helfen als dadurch, daß ich den Satz zum Fragesatz mache. Die Argumentation Marcells wird dadurch allerdings recht umständlich. Aber Wiederholungen gibts ja bei ihm immer wieder.

In der Mitte dieses Fragments leistet Gericke sich den Satz: »Wenn wir aber nun auf das menschliche Fleisch sehen, nicht wie Asterius geschrieben hat, so werden wir finden, daß der Heiland gesagt hat: »Ich und der Vater sind eins«. Da gehört 'nicht in dem Sinne, wie A. geschrieben hat' natürlich hinter das Wort 'Heiland'.

In Frgm. 75 ist der Text wieder einmal nicht in Ordnung. Es wird Joh. 10 38 (ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί) und danach Eph 4 5f. (εἷς κύριος, μία πίστις ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατήρ, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν) angeführt und dann fortgefahren: ὁρᾷς ὅτι οὐδ' ἐνταῦθα ἀφίσταται τῆς συμφωνίας. Gericke übersetzt συμφωνία hier mit 'einhellige Meinung'. Es kann aber hier nichts anderes sein als bisher immer, nämlich 'Willenseinheit'. 'Er läßt auch hier nicht von der Willenseinheit' würde aber der Auffassung Marcells stracks zuwiderlaufen. Hier ist m. E. nicht anders zu helfen als durch Einsetzen von συναφείας statt συμφωνίας.

Beim folgenden Fragment ist es sehr amüsant, daß Gericke am Schluß den Marcell sagen läßt, er wolle den David als einen Folgsamen vorstellen. Im Text steht: ἀκόλουθον ἡγοῦμαι — ich halte es für zweckmäßig (zu zeigen, daß auch David denselben Monotheismus vertritt wie die vorher angeführten Propheten).

Frgm. 80 ist auch bei Klostermann nicht zu verstehen. Es muß so ediert werden: ὥστε κἂν ἐκεῖνό τις λέγῃ κατασκευάζων (indem er darauf hinaus will) πρῶτον εἶναι θεὸν καὶ δεύτερον, ὡς Νάρκισσος αὐταῖς λέξεσιν γέγραφεν· «οὐδὲ γὰρ συγχωρεῖ ὁ λέγων 'ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν', ὅτι μὲν αὐτὸς (αὐτός ist der das Bibelwort diktierende Logos) καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ δύο εἰσιν; ⟨τοὐναντίον⟩ αὐτοῦ τοῦ κυρίου μαρτυροῦντος καὶ τῶν ἁγίων γραφῶν ἐκ μέρους ἠκούσαμεν. εἰ τοίνυν Νάρκισσος διὰ τοῦτο διαιρεῖν δυνάμει (seinem Wesen nach) τὸν λόγον τοῦ πατρὸς ἐθέλοι, γνώτω ὅτι ὁ γράψας προφήτης ὡς τοῦ θεοῦ εἰρηκότος 'ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν', αὐτὸς γέγραφεν 'καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον'.

Ich komme nun, indem ich weniger Wichtiges übergehe, zu der Stelle, an der Loofs vor allem Anstoß genommen hat. Es ist Frgm. 95 und betrifft den Menschen als εἰκὼν θεοῦ. Ich habe in einem in der Byz. Zeitschr. 1954, 333—357 erschienenen Aufsatz nachgewiesen, daß Marcell auch der Verfasser des sog. 'Sermo maior' oder der jetzt von Casey in der armenischen Übersetzung herausgegebenen 'Epistula ad Antiochenos' (Philadelphia 1947) ist. Aus diesem Werk ergibt sich noch deutlicher als aus den Fragmenten, wie sehr Marcell jede anthropomorphe Gottesvorstellung ablehnt. Das 'Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde' mußte also für ihn einen schweren Anstoß enthalten. Wie entgeht er diesem? Das Bild vermittelt uns den Anblick von Abwesenden (εἰκόνες . . . ἀπόντων δεικτικαί εἰσιν 93), es befähigt uns, τὸ τέως (zur Zeit) μὴ ὁρώμενον zu sehen (92), also das ἀόρατον. Indem er nun — allerdings in unzulässiger Weise — mit der doppelten Bedeutung von ἀόρατος operiert, wird ihm speziell die menschliche Gestalt des Erlösers zum Bilde des unsichtbar in ihr verborgenen Gottes. Und nur weil das so ist, kann der Mensch allgemein als Bild Gottes bezeichnet werden. Damit wird der Satz, über den Loofs a. a. O. S. 61 die Schale seines Spottes ausgießt, ohne weiteres verständlich: ᾔδει γὰρ ἀκριβῶς ὅτι εἰκὼν ἔσται μικρὸν ὕστερον τοῦ ἑαυτοῦ λόγου. Marcell hat also keineswegs eine auf ihn gekommene Tradition entstellt wiedergegeben. Die Auffassung A der Kenosisstelle, wonach nicht der Logos, sondern der geschichtliche Christus Subjekt des ἐκένωσεν ἑαυτόν sei, ist im Osten vor dem 5. Jh. nie vertreten worden[5]. Eine derartige Tradition kann also nicht auf Marcell gekommen sein.

Nach Frgm. 99 müßte Asterius eigentlich seinen Frevel eingestehen und zum gütigen Gott um Verzeihung rufen. Aber Gott, der neben der Güte auch der Gerechtigkeit sich befleißigt (nicht »der mit Güte und Gerechtigkeit regiert«) würde ihn abweisen. Er kann einem Feinde verzeihen, aber nicht einem, von dem Ps 54 14f. gilt: ἄνθρωπε ἰσόψυχε, ἡγεμών μου καὶ γνωστέ μου· ὃς ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐγλύκανάς μοι ἐδέσματα, ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ ἐπορεύθημεν ἐν ὁμονοίᾳ. »Denn wir, seine Diener, sollten aus seiner Rede wissen, daß er sprach: »Siehe, ich werde bei euch sein alle Tage« usw. So übersetzt Gericke das, was griechisch lautet: ὅτι γὰρ σύνεστιν ἡμῖν τοῖς αὐτοῦ λειτουργοῖς ἴσμεν ἀπὸ τῆς αὐτοῦ ῥήσεως κτλ. In Frgm. 101 hat nach Gericke Eusebius »sich ein wenig mit den heiligen Propheten abgegeben«, während er dem griechischen Text nach sich wenig um sie bekümmert. Wunderbar ist dann wieder 102 übersetzt: »Mit welchem Recht will also Eusebius, der das (die vorher zitierte Kenosisstelle) nicht ver-

[5] Auch die Novatianstelle hat Loofs falsch interpretiert. Bei Novatian liegt Engelchristologie vor, nichts weiter, keine Mischung von A und B. Vgl. ZKG 56, 126 ff.

achtet, den Heiland für einen bloßen Menschen halten? Da er dies aber nicht offen zu sagen wagt, obwohl er es gern möchte, so wird er durch seine eigenen Ausführungen widerlegt«. Richtig heißt es: »Wie kann nun Eusebius, indem er das nicht beachtet, den Heiland einen bloßen Menschen nennen wollen? Er wagt das zwar nicht offen zu sagen, wird aber aus seinen eigenen Worten überführt, daß er es so will«. In Frgm. 112 finden wir ein merkwürdiges ὥσπερ: δι' ἣν αἰτίαν ὥσπερ ἀρχὴν βασιλείας ἀπό τινος λαβόντος χρόνου τοῦ δεσπότου ἡμῶν Χριστοῦ ἡ προφητεία φησίν »ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ« (Ps. 2 6). Da mit δεσπότης Χριστός nicht der Logos gemeint sein kann, erwartet man ἅτε statt ὥσπερ. Aber auch am Schluß von 125 steht ὡς für ἅτε: εἶτα ὡς μηδὲν ἕτερον ὄνομα κυριώτερον ἐκείνου ἐπινοῆσαι δυνηθέντες καὶ ταύτας παροιμίας ὠνόμασαν. Die Frgm. 117ff. handeln vom Wiederaufgehen des Logos in Gott und von dem Schicksal des zwar unsterblich gewordenen, aber darum Gottes noch nicht würdigen Fleisches, das Marcell, weil die Bibel darüber nichts sagt, nicht weiter interessiert. Auch hier nimmt Loofs Anstoß. Er sagt a. a. O. S. 60, 1: »Unvereinbar mit dieser Vorstellung ist die andere, daß der ἄνθρωπος ἑνωθεὶς τῷ λόγῳ (Frgm. 42 u. 109) vermöge der Gemeinschaft mit dem Logos θέσει υἱὸς θεοῦ ἐγένετο (41) und σύνθρονος ἐν οὐρανοῖς τῷ θεῷ (110)«. Aber da liegt lediglich eine Ungenauigkeit im Sprachgebrauch Marcells vor. Er sagt zwar zuweilen ἄνθρωπον ἀναλαμβάνειν vom Logos, meint aber immer nur σάρκα oder σῶμα ἀναλαμβάνειν. Vgl. das zu Frgm. 54 Gesagte. Im allgemeinen hat Gericke, da es vielbehandelte Stellen sind, hier richtig übersetzt. Lediglich einen Abschnitt in 117 (S. 210, 15ff.) würde ich so formulieren: Indem Gott es für angebracht hält (δοκῶν, vgl. Frgm. 39), den Logos lediglich, weil er wirken soll, wegen des Fleisches von sich getrennt zu halten, und indem er gewissermaßen eine bestimmte Zeit des Sitzens zu seiner Rechten für ihn festsetzt, spricht er zu ihm usw. Auch Z. 25 muß es heißen: »Denn er herrscht ja mit Gott dem Vater, dessen Logos er war und ist«.

Ich bin zu Ende. Es war keine angenehme Aufgabe, Gericke seine Übersetzungsfehler vorzuhalten — ich hätte übrigens noch mehr solcher anführen können —, aber es war nötig, um das Verständnis des m. E. interressantesten Theologen des 4. Jhs. zu fördern. Diesem glaube ich auch durch meine Verbesserungsvorschläge gedient zu haben.

(Abgeschlossen Juli 1955)

A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel

by **Franklin W. Young**
(The Episcopal Theological Seminary of the Southwest, Austin, Texas)

It is a well known fact that the book of Isaiah exerted unusual influence on the life and thought of the early Church. The purpose of this paper is to discuss the influence of the book of Isaiah on the Fourth Gospel. In the first part of the paper it will be shown that before the Christian era the book of Isaiah and the prophet himself had become the subject of considerable speculation. Hitherto neglected materials from the non-canonical literature will be utilized to demonstrate this fact. In the second section a study will be made of certain passages from Isaiah and John whose phraseology, and to some extent ideology, seem to stand in a relationship that needs some explanation. The question of dependence will be dealt with on the basis of the study of these selected passages. Finally, certain conclusions and suggestions will be drawn regarding the significance of the study for our understanding of the sources of the Fourth Gospel and its use of them.

I.

In the Fourth Gospel the author substantiates his argument that it was fulfillment of prophecy when the Jews refused to accept Jesus as the Christ on the basis of a passage from Isaiah (12 36-41). Then he adds the following words: ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ. Commentators have generally agreed that the author does not speak here of a "naked vision of God"[1]. This would contradict his own statement in 1 18. In view of the logos-doctrine of the Fourth Gospel the words εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ have been interpreted as referring to a vision of the logos identified with Jesus, the pre-existent Messiah[2]. This statement of the Fourth Gospel raises a number of questions. One important question has not been given sufficient, if any, consideration. What lay behind the words εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ? Was the author of the Fourth Gospel the first to interpret Isaiah in this way? Furthermore, even if we should say

[1] Hoskyns and Davies, The Fourth Gospel, London, 1940, p. 428.

[2] Loisy, Le Quatrième Évangile, 1921, p. 378: «Il faut cependant que la citation précédente suite, dans Isaie, la vision que concerne notre passage. Car la vision du Logos-Christ par Isaie ne peut guère être que la vision de Jahwe-Sebaoth avec les séraphims. Isaie n' a pas vu Dieu, mais il a vu le Logos ... Ce que l'Écriture appelle «la gloire du Seigneur» était la vie et la lumière du Christ préexistant«. See also: W. Bauer, Das Johannesevangelium, 1933 p. 161; Cp. Lagrange, Evangile selon Saint Jean, 1948 p. 343; Grill, Die Entstehung des Vierten Evangeliums, 1902 p. 23; B. Weiss, Das Johannesevangelium, 1902 p. 243—244.

he was, the question still remains: was there any speculation before his time that would have prepared the ground for his own interpretation of Isaiah. That the vision of Isaiah created some difficulty is evidenced by the reading of the Targum which renders the Hebrew, I saw the Lord's glory[3]. Even so, the statement εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ seems to open the door to speculation.

There is evidence to suppose that before the cryptic words of the Fourth Gospel were set down, the prophet Isaiah and his book had become the source of considerable speculation. It is not within the purview of this paper to deal with the evidence that might be given for the period even before the book of Isaiah reached its final form. It is generally acknowledged that the author or authors of Isaiah 40—66 was or were already very dependent on 1—39 for their own interpretation of events. We must limit our investigation to the period from about 200 B. C. and later and to the non-canonical literature produced in the period.

In the Wisdom of Sirach we have a lengthy section toward the end in which he offers his praise to the great men of the past. Among the few prophets to whom any significant number of words is given is Isaiah[4]. In part they read:

ἐποίησεν γὰρ Εζεκιας τὸ ἀρεστὸν κυρίῳ
καὶ ἐνίσχυσεν ἐν ὁδοῖς Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ
ἃς ἐνετείλατο Ἡσαιας ὁ προφήτης
ὁ μέγας καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ.
ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος
καὶ προσέθηκεν ζωὴν βασιλεῖ.
πνεύματι μεγάλῳ εἶδεν τὰ ἔσχατα
καὶ παρεκάλεσεν τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιων.
ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξεν τὰ ἐσόμενα
καὶ τὰ ἀπόκρυφα πρὶν ἢ παραγενέσθαι αὐτά.

The author clearly makes reference to the miracles performed by Isaiah when the sun moved backward[5] and King Hezekiah was cured from his serious illness[6]. It is interesting that these two incidents in the prophet's life should be selected in the brief resume. Apparently for Sirach they were outstanding. But of greater significance for our

---

[3] Isaiah 6 1 Hebrew וארא את־אדני ישב על־כסא רם ונשא
LXX εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου
6 5 Hebrew כי את־המלך יהוה צבאות ראו עיני
LXX καὶ τὸν βασιλέα κύριον σαβαωθ εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου.
G. H. C. MacGregor, The Gospel of John, New York, 1928 p. 272: "The Targum renders Isaiah's words here 'I saw the Lord's glory.'"

[4] Sirach 48 22-25.

[5] He follows the Biblical account here. See: II Kings 20 9-11; Isa. 37 7. 8.

[6] See: II Kings 20 5, 6; Isa. 38 5.

study, and no doubt for Sirach himself, are the four additional recollections concerning Isaiah.

It is a reasonable assumption that the phrase εἶδεν τὰ ἔσχατα is Sirach's own interpretation of the biblical references in Isaiah 6 1, εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου and Isaiah 6 5 καὶ τὴν βασιλέα κύριον σαβαωθ εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου. That this achievement of Isaiah was most extraordinary is suggested by the words πνεύματι μεγάλῳ. Sirach tells us that it was granted to Isaiah to see the "last things". It was on the basis of this that he was able to "comfort those who mourn in Zion" (καὶ παρεκάλεσεν τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιων). Having had a vision of τὰ ἔσχατα he was in a position to "show the things that were going to take place to the end of the age" (ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξεν τὰ ἐσόμενα). That is to say he could show "the hidden things before they happened" (τὰ ἀπόκρυφα πρὶν ἢ παραγενέσθαι αὐτά). The phrases τὰ ἔσχατα, ἕως τοῦ αἰῶνος, τὰ ἀπόκρυφα are prominent. Unfortunately, Sirach does not tell us what he means. It is a curious fact that they seem to have aroused so little interest in the minds of commentators[7]. It is not our concern at this moment to endeavor to interpret the passages beyond drawing three very general conclusions from them. In the first place, they readily suggest that the author himself had indulged in considerable speculation of an eschatological nature regarding the prophet Isaiah and his book. In the second place, whatever the implications of these passages for Sirach's thought, they certainly suggest that the author was treating Isaiah in a way that would be understandable to his readers. In other words, among the Jews Isaiah had by the early second century B. C. become the subject of considerable speculation. In the third place, whatever the meaning of such phrases as τὰ ἔσχατα, ἕως τοῦ αἰῶνος, τὰ ἀπόκρυφα in the year 200 B. C., it is safe to say that there is no question as to the direction in the development of their meaning in the next two hundred years. In reference to these verses Oesterley wrote: "The reference in these two last verses is probably to the legends about Isaiah which are echoed in the Jewish work called the Martyrdom of Isaiah, which is contained in part, at all events, in The Ascension of Isaiah[8]". The observation must be made: if Oesterley is correct then it is not primarily the legend of the death of Isaiah that

[7] For example, see: O. F. Fritzsche, Die Weisheit Jesus-Sirachs Vol. V of Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments edited by O. F. Fritzsche and C. L. W. Grimm, Leipzig, 1860, p. 288. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen, 1900, Vol. I, p. 465. More recent commentators seem no more curious. C. C. Torrey, The Aprocryphal Literature, New Haven, 1945, pp. 93—97; R. H. Pfeiffer, History of New Testament Times, New York, 1949, pp. 352—408.

[8] W. O. E. Oesterley, Ecclesiasticus, Cambridge, 1912, p. 331, ft. nt. 25.

is relevant. It is the other section, the Ascension or Vision of Isaiah that deals more specifically with τὰ ἔσχατα and τὰ ἀπόκρυφα. The account of the death in itself merely explains that Manassah put Isaiah to death because of what he claimed to have seen. But it was what he saw and how he saw it that would have prompted the speculation from an early date. That the total work, The Ascension of Isaiah, in its present form derives from Christian circles is quite incontrovertible. In general it has been assumed that the present Martyrdom is dependent on an original Jewish writing while the remainder is Christian[9]. Our concern here is not with the literary problem as such. We merely would suggest that the legends which form the basis for the present Ascension and Vision may very well go back to Jewish sources — oral or written. Even the Talmudic literature preserves evidences of this; the theme of "ascension" is not alien to Jewish thought in the pre-Christian period[10]. Again, for our purposes, we need not enter into an analysis of the Ascension of Isaiah. It is sufficient to say that there is every reason to suggest that the more apocalyptic sections probably depend on pre-Christian Jewish speculation on the enigmatic vision of Isaiah. There is no reason to categorically eliminate all but the legend of the death of Isaiah from Pre-Christian speculation[11].

The recent discovery of the Dead Sea Scrolls has provided us with additional information regarding the influence of Isaiah. The fact that two complete texts of the book of Isaiah were among the scrolls in itself may not seem unusual. But when we consider this in the light of the fact that the Manual of Discipline[12] shows clear evidence of a considerable influence of Isaiah, perhaps its presence among the scrolls deserves special attention. In the first place we observe the quotation from Isaiah in viii, 14 in which the members

[9] See R. H. Charles, The Ascension of Isaiah, London, 1900, esp. xilxxiii; A. Dillmann, Ascensio Isaiae, Leipzig, 1877, esp. pp. v—xviii; E. Schürer, A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ, New York, 1891, Div. II, vol. III, pp. 141—146. C. C. Torrey questions even the existence of an original Jewish Martyrdom; see, The Apocryphal Literature, New Haven, 1945, pp. 133—135.

[10] An excellent summary of the specific rabbinical references can be found in Encyclopaedia Judaica, Band 9, column 14—16; Jüdisches Lexicon, Band III, p. 219. The latter work suggests existence of a Jewish legend regarding Isaiah's ascension: "Auch die Wanderung durch die sieben Himmel ist ein j. Motiv, das b. Chag. 12b und in der Legende von Josua b. Levi vorkommt, vielleicht aber aus dem Persischen stammt". Enoch and The Assumption of Moses are in a sense "ascension" types.

[11] Even Torrey seems to recognize the possibility of a pre-Christian, oral, legendary tradition. See: op. cit., p. 135.

[12] Using the title given by Burrows and Brownlee. See: The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, New Haven, 1951, vol. II.

of the sect are called upon to depart into the wilderness and separate themselves from perverse men. "In the wilderness clear the way of . . . Level in the desert a highway for our God"[13]. It is misleading to interpret this solely in terms of the following words: "That means studying the Torah which He commanded through Moses, so as to do according to all that was revealed time after time and according to that which the prophets revealed through His Holy Spirit"[14]. For they go into the wilderness to await something. In viii, 9-10 we read: "And they shall not depart from the whole counsel of the Torah to walk in all their hardness of heart, but they shall be ruled by the first laws with which the men of the Community began to be disciplined until the coming of a Prophet and the anointed ones of Aaron and Israel". The call to the wilderness is in eschatological expectation. But it is the book of Isaiah that is quoted in setting forth this call. It is obvious that Isaiah has been subjected to eschatological interpretation.

Not only is Isaiah strategic at this point of crucial summons, but there is evidence that it was under the influence of Isaiah that the sect understood its technical term for entering the covenant. I refer to the interesting phrase: עבר בברית. Elsewhere I have endeavored to demonstrate the influence of Isaiah in the formulation of this highly important expression[15]. The total impression one gets is sufficient to warrant the suggestion that the Sect was influenced by Isaiah which they interpreted eschatologically. One might even say Isaiah played a central role in the construction of their religious beliefs[16].

Also deserving of our attention is the brief sketch of the life of Isaiah contained in the little book, Lives of the Prophets[17]. Here again we have an original Jewish work with later Christian expansions. The most recent scholar working on the text seems confident that the sketch of Isaiah is free from Christian additions and that the whole work is to be dated before 80 A. D.[18]. Two points are of primary interest. In the first place, it contains a legend concerning Isaiah.

---

[13] The text has four dots, surely standing in place of the Tetragramaton. See: The Dead Sea Manual of Discipline, B. A. S. O. R., nos. 10—12, p. 33, ft. nt. 30. Isaiah 40 3.

[14] Translation of Brownlee, ibid., p. 32.

[15] Unpublished paper read before the Society of Biblical Literature and Exegesis, in New York, January, 1950. I hope to publish a justification of this interpretation of עבר בברית.

[16] I cannot here discuss the Document of the Covenanters of Damascus which is generally acknowledged as related to the Dead Sea Discipline Manual. It likewise uses עבר בברית and shows other influences of Isaiah.

[17] C. C. Torrey, The Lives of the Prophets, Philadelphia, 1946.

[18] Ibid., p. 10: "Aside from the Jeremiah chapter the little book is Palestinian

"Also in the time of Hezekiah, before the king made the pools and the reservoirs, at the prayer of Isaiah a little water came forth here, lest the city, at that time besieged by the Gentiles, should be destroyed through lack of water. For the enemy were seeking a drinking place, and as they invested the city they encamped near Siloah. If then the Hebrews came to the pool, water flowed forth; if the Gentiles came, there was none. Hence, even to the present day the water issues suddenly, to keep the miracle in mind"[19]. Here very clearly a miracle is attributed to Isaiah. Of more direct interest to our investigation is the other relevant passage from this source. It reads: Καὶ ὁ θεὸς τὸ σημεῖον τοῦ Σιλωὰμ διὰ τὸν προφήτην ἐποίησεν ὅτι πρὸ τοῦ θανεῖν ὀλιγωρήσας ηὔξατο πιεῖν ὕδωρ καὶ εὐθέως ἀπεστάλη αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ. διὰ τοῦτο ἐκλήθη Σιλωὰμ ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος[20].

This phraseology is most suggestive. The miracle God accomplished through Isaiah is a σημεῖον. And the name given the pool, Σιλωαμ is a perpetual memory of the σημεῖον. Again, it is not our purpose to deal with the precise interpretation of this passage. It is sufficient to suggest that such language is a further indication of the speculation regarding the prophet Isaiah and his book. But this particular passage brings us directly to the Fourth Gospel. No one could read this passage without being immediately reminded of the healing of the lame man in the pool of Σιλωαμ[21]. In that passage Jesus commands the cripple: ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωαμ (ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος). It is perfectly clear that God performed a σημεῖον τοῦ Σιλωαμ through Jesus. Several things must be said. In the first place, it is obvious from the text of the Lives that the explanation of the origin of the name of the pool Σιλωαμ (ὃ ἑρμηνέυεται ἀπεσταλμένος) is related to a legend about Isaiah. In the Fourth Gospel the passage does not specifically mention Isaiah, and yet, it is not unreasonable to suggest that the author was aware of this association. Perhaps we can go further. At the conclusion of the healing Jesus says to the man: εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται[22]. Is this an allusion to the crucial passage from Isaiah quoted in 12 40: τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς . . .[23]. Again we cannot enter into detailed interpretation here; it can be said that in the ninth chapter the Fourth Gospel may reflect not only the direct influence of Isaiah, but Isaiah

---

throughout, and its atmosphere is distinctly that of pre-Christian times." p. 11: "The probability is very strong, moreover, that the work was composed and given out before the year 80."

[19] Torrey, op. cit., p. 34. [20] loc. cit. [21] John 9 1-41. [22] John 9 39.

[23] Isaiah 6 9-10. See: C. H. Dodd, According to the Scriptures, New York, 1953, pp. 36—39.

as already interpreted and understood in legendary and symbolical terms[24].

It has been our purpose in these introductory remarks to suggest that in the pre-Christian period the prophet Isaiah and his book played an influential role in Jewish speculation. To the present writer it seems abundantly clear that he must have held an important place as the prophet par excellence of the hidden mysteries of God. This is to say that when John makes the statement, ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, he did it against the background of considerable previous Jewish speculation concerning Isaiah's vision. In our final remarks we have more specifically related the Fourth Gospel to this speculation. We have seen that the ninth chapter is in some way dependent on the "Isaiah tradition". This brings us to the principal thesis of this paper, namely that the Fourth Gospel is greatly dependent on the "Isaiah tradition" at a number of points. It is hoped that these preliminary remarks will render more plausible the detailed presentation of the evidence for this thesis in the balance of the paper. Only as the reader remains conscious of the probability that already Isaiah provided the basis for considerable speculation will the following treatment of the Fourth Gospel seem valid.

II.

The reader of the Fourth Gospel is impressed by the relatively few direct quotations from the Old Testament; according to the text of Nestle there are only fourteen. Of these, nine are at least one sentence in length, the remaining five being phrases fairly certain of identification. Knowing the vital role the Old Testament played in the life of the early Church, we would not be surprised if we were to find more direct influence of the Old Testament on John than appears on the surface.

When we examine the fourteen specific quotations we find that seven are from the Psalms[25], two are from Zechariah[26], one is a conflation[27], five are from Isaiah[28]. Very noticeable is the absence of quotations from the Pentateuch and the preponderance of quotations

[24] If Torrey is wrong regarding the early date of the Lives and the second passage quoted from Isaiah is claimed to be dependent on John, the question still remains: why did the author of the Lives include this in the sketch of Isaiah when John did not specifically mention him. Obviously, the most plausible answer would be that he was dependent on a tradition that made this association.

[25] 2 17, Ps 78 24; 6 31, Ps 78 24; 12 13, Ps 118 25; 13 18, Ps 41 10; 15 25, Ps 35 19, Ps. 69 5; 19 24, Ps 22 19; 19 36, Ps 34 21.

[26] 12 15b, Zech 9 9; 19 37, Zech 12 10. [27] 7 42, II Sam 7 12, Micah 5 1, Ps 89 4.

[28] 1 23, Isa 40 3; 6 45, Isa 54 13; 12 15a, Isa 40 9; 12 38, Isa 53 1; 12 40, Isa 6 9.

from Isaiah. The preference for Isaiah, substantiated by statistics, is further demonstrated in the introductory formulas. Only one quotation[29] does not have such a formula; the remainder are introduced with the familiar formula ἡ γραφὴ εἶπεν or γεγραμμένον except that three of the quotations from Isaiah are introduced with the name of the prophet himself[30]. In addition, one quotation thus introduced is followed by a second mention of the prophet's name[31]. Isaiah is the only prophet mentioned by name, and he several times.

To suggest that the prophet Isaiah was frequently quoted by a writing in the New Testament is anything but startling. But perhaps the above evidence of John's partiality for Isaiah is sufficient to warrant our going a step further to ask the question: are there evidences of the influence of Isaiah on John apart from the direct quotations? If it can be demonstrated that there are such evidences, then a number of related questions can be asked with a somewhat revised perspective, not the least of which is that of John's sources and his use of them. To test the thesis that John does reveal such an influence specific passages in Isaiah will be examined whose phraseology and ideology can be called peculiar to Isaiah among the writings of the Old Testament. In each instance these will be compared with passages in John where the same phraseology and similar ideology are found, and found to be unique in the New Testament. If it can be shown that uniquely Isaianic expressions are likewise uniquely Johannine then there is real reason to believe that John was influenced by Isaiah in a manner that is easily overlooked: that is, that he consciously utilized Isaiah as a source of language and ideology in his own effort to interpret the meaning of Jesus Christ in the Gospel which he produced.

Throughout the Old Testament there are frequent references to the "name of God". Isaiah is not unique in employing this term. However, it can be said that in expressing one particular idea regarding the name of God Isaiah exhibits a unique cluster of words and meaning which can be called peculiar to Isaiah. Four passages will suffice to demonstrate this:

Τοῖς δὲ δουλεύουσιν αὐτῷ κληθήσεται ὄνομα καινόν, ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς. Εὐλογήσουσιν γὰρ τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν, καὶ οἱ ὀμνύοντες ἐπὶ τῆς γῆς ὀμοῦνται τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν (65 15).

καὶ ἔσται κύριος εἰς ὄνομα καὶ εἰς σημεῖον αἰώνιον καὶ οὐκ ἐκλείψει (55 13)

καὶ καλέσει σε τὸ ὄνομα σου τὸ καινόν, ὃ ὁ κύριος ὀνομάσει αὐτό (62 2).

διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν (52 5).

---

[29] 12 13, Ps 118 25. [30] 1 23; 12 38; 12 40. [31] 12 41.

In these passages the author very definitely looks forward to the time when those who serve God will be called by a "new name" (ὄνομα καινόν). When these servants are called by the "new name" then they will bless the "true God" (τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν); that is, the meaning of the "new name" is inextricably related to the worship of the "true God". It is God Himself who will reveal this name (ὀνομάσει αὐτό). The Lord who is to be named through this name will be known through the name (εἰς ὄνομα) and will be an eternal "sign" (εἰς σημεῖον αἰώνιον). This is probably to be interpreted as meaning that the "name" will be an "eternal sign" of the Lord and eternal in the sense that the one signified by this name will never "fail" or "desert" them (ἐκλείψει). The prophecy is that at some time in the future, in "that day" (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) to be exact, the people of God "will know" God's name (γνώσεται . . . τὸ ὄνομα μου). From the terminology chosen it is obvious that the revelation of the name of God is to be a decisive factor in His day of salvation (ἡμέρα ἐκείνη). In reality, the revelation of the name will be the revelation of God Himself[32].

When we turn to the Fourth Gospel we cannot help but be impressed by the striking similarity in phraseology. It is only here among the Gospels that we find Jesus making the specific claim that He has "come in the name of God": ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου[33]. Furthermore, it is contended that to know the "true God" is to know the one who has come in the name of the Father, that is Jesus Christ: αὕτη δὲ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν[34]. Jesus is made to say that He has kept His followers in the name[35] which God has given him: ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι[36]. He also prays that God may hold them in that name: πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἕν καθὼς ἡμεῖς ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν[37]. Jesus has not only kept them in this name but He has "made known" the name to them:

> ἐφανέρωσα σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου (17 6). πατὴρ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δὲ ἔγνων, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς (17 25-26).

---

[32] See: D. Fr. Giesebrecht, Die Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, Königsberg, 1901, esp. pp. 7—44, 68—127; Oskar Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament, Gießen, 1934, esp. pp. 1—58, 159—185; W. Heitmüller, Im Namen Jesu, Göttingen, 1903, passim.

[33] 5 43. [34] 17 3.

[35] This is the "new name". Cp. Rev. 2 17: καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινόν. The lats phrase is quite obviously from Isa 62 2.

[36] 17 11. [37] 17 11.

These words of Jesus seem to be literal fulfillment of the prophecy of Isaiah: διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν[38]. Finally, it seems pertinent to recall the interesting use of σημεῖον in the Fourth Gospel. To be sure it is with particular reference to miracles that John utilizes the term. Nevertheless on close scrutiny it is clear that while the miracles are the σημεῖα, Jesus Himself is the σημεῖον of the only "true God"[39]. In a very real sense Jesus is for John not only "for a name" (εἰς ὄνομα) but likewise for an "eternal sign" (εἰς σημεῖον αἰώνιον) as Isaiah has it. So the people who witness the miracle of the feeding of the five thousand recognize the wonder-work as a σημεῖον. Nevertheless they misunderstand the true nature of the σημεῖον. They want to lay hold of Jesus and make Him king. They are blind to the "true sign" which is Jesus Christ Himself, the giver of eternal life[40].

Here John is expressing a concept familiar to the Old Testament but now in some sense fulfilled in the mission of Jesus Christ. In his treatment of the concept it is the language and particular thought pattern of Isaiah which seems to inform his own interpretation.

The second example to be discussed involves the use of the word ἀναγγέλλειν. In general, the word means "to bear tidings", "to announce", "to declare". While the word occurs many times throughout the LXX the largest number of occurrences is in Isaiah where it is used fifty-seven times. It can be said that the word is characteristic of Isaiah. More than that, in Isaiah the word is used to designate a very significant function of God in contrast to false-gods and false-prophets of alien nations. God challenges the alien idols to demonstrate their reality and power by announcing events that are to comes before they actually occur[41]: καὶ τὰ ἐπερχόμενα πρὸ τοῦ ἐλθεῖν ἀναγ-

[38] Isa 52 5 Compare Jn 4 25 when Jesus in reply to the Samaritan woman who is expecting one who will reveal »all things« almost duplicates this last part of this verse in Isaiah: λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς. ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.

[39] R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen, 1950, p. 78—79: "Wenn es der Evangelist gewagt hat, diesen Schluß zugleich als Abschluß für sein Buch zu verwenden, so zeigt das nicht nur, daß σημεῖον für ihn eine fundamentale Bedeutung hat, sondern zugleich — wenn er das Wirken Jesu, wie er es darstellt, unter den Begriff des σημεῖον stellen kann! — daß dieser Begriff nicht der eindeutige der naiven Wundererzählung ist. Vielmehr ist deutlich — und wird durch die Exegese vollends deutlich werden —, daß sich die Begriffe σημεῖα und ῥήματα (λόγοι) gegenseitig bestimmen: das σημεῖον ist keine bloße Demonstration, sondern redender Hinweis, Symbol, und das ῥῆμα ist nicht Lehre als Mitteilung eines Gedankengehalts, sondern geschehendes Wort, Ereignis der Anrede."

[40] Bultmann, p. 158. "Freilich versteht sie insofern richtig, als sie den Wundertäter für den eschatologischen Heilbringer hält; aber sie versteht das eschatologische Heil falsch."

[41] 44 7.

γελλάτωσαν ὑμῖν. Again he calls upon the stargazers[42]: οἱ ὁρῶντες τοὺς ἀστέρας ἀναγγειλάτωσάν σοι τί μέλλει ἐπὶ σὲ ἔρχεσθαι. But the idols and astrologers are impotent; only God is capable of doing this[43]: καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν ἐμοῦ ἀναγγέλλων πρότερον τὰ ἔσχατα πρὶν αὐτὰ γενέσθαι, καὶ ἅμα συνετελέσθη. Or again, he says[44]: ἀπὸ γὰρ τῶν ἐθνῶν ἰδοὺ οὐδείς, καὶ ἀπὸ τῶν εἰδώλων αὐτῶν οὐκ ἦν ὁ ἀναγγέλλων. A series of rhetorical questions carry the implication that only God is able to announce what is to come before it actually happens; he not only announces the events but brings them to pass:

τίς γὰρ ἀναγγέλλει τὰ ἐξ ἀρχῆς (41 26).
τίς ἀναγγελεῖ ταῦτα (43 9).
τὰ ἐξ ἀρχῆς τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν (43 9).
τίς αὐτοῖς ἀνήγγειλε ταῦτα (48 14).

That which God has announced is righteousness and truth[45]: ἐγώ εἰμι κύριος λαλῶν δικαιοσύνην καὶ ἀναγγέλλων ἀλήθειαν. His declaration is inextricably related to His salvation[46]: ἀνήγγειλα καὶ ἔσωσα. It is He who has made His declarations in the past; He has new disclosures pertaining to the future[47]: τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἥκασιν, καὶ καινὰ ἃ ἐγὼ ἀναγγελῶ, καὶ πρό τοῦ ἀνατεῖλαι ἐδηλώθη ὑμῖν. A particularly unique Isaianic phrase is ἀναγγέλλειν used with one of the following articular infinitives: πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι[48], πρὶν αὐτὰ γενέσθαι[49] πρὸ τοῦ ἐλθεῖν[50].

In Isaiah the word ἀναγγέλλειν because of the context of meaning in which it is repeatedly used, might very well be translated "to reveal". The choice of this word emphasizes the fact that what God reveals is audible to those who have ears to hear. It heightens the fact that God's proclamation is one that is to be heard with the ears of the flesh as well as the ears of the spirit. This idea is integrally related to his doctrine of the ῥῆμα Isaiah portrays God as the "Revealer God" (ὁ ἀναγγέλλων) who both reveals His purposes and carries them out; as He reveals He saves.

In the New Testament the word ἀναγγέλλειν occurs thirteen times. Of these, four are in the Fourth Gospel and one in I John, or five out of the thirteen occurrences are in the Johannine corpus. More important, the usage in John is unique in the New Testament as a result of the contexts in which it is found. When Jesus confronts the Samaritan woman she says to him[51]: οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι. Here Jesus by implication acknowledges His function as ὁ ἀναγγέλλων ἅπαντα, the revealer of all things. And the words of Jesus bear a remarkable resemblance

[42] 47 13. [43] 46 9-10. [44] 41 28. [45] 45 19. [46] 43 12. [47] 42 9.
[48] 42 9. [49] 46 10. [50] 44 7. [51] 4 25.

to Isaiah 52 5: διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν. Obviously, as the revelation of the name is the most important factor in Isaiah so here the revelation of ἅπαντα is in one sense the equivalent of the revelation of "the name". With reference to His continuing activity through the Holy Spirit after His death, Jesus says[52]: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούει λαλήσει. καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. In this passage ὁδηγεῖν or its variant[53] is undoubtedly John's interpretative rendering of ἀναγγέλλειν as is the word ἐξηγήσατο in the passage[54]: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Again, with reference to the activity of the Holy Spirit whom He sends, Jesus says[55]: ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστίν. διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

It seems reasonably clear that Jesus, in person or through the Spirit, is regarded as ὁ ἀναγγέλλων the "revealer". The similarity in the usage of the term ἀναγγέλλειν and the accompanying phraseology is unique in the New Testament as Isaiah's is in the Old Testament. The use of ἀναγγέλλειν with the accompanying phrase τὰ ἐρχόμενα in the Fourth Gospel is virtually the same as the phrase ἀναγγέλλειν plus τὰ ἐπερχόμενα in Isaiah[56]. Only in these writings do we find this interesting cluster of words[57].

---

[52] 16 13, Bultmann, p. 443 says that ἀναγγέλλειν bei Johannes stets den speziellen Sinn von "referieren" (etwas Gehörtes berichten) habe. But this seems doubtful in the light of the context. Certainly in this passage ὁδηγεῖν is to be understood as equivalent to ἀναγγέλλειν. And it is likely that this is true of ἐξηγήσατο in 1 18. Commenting on 1 18 — Bultmann remarks: "Seine Funktion als des Offenbarers wird mit dem nur hier bei Johannes begegnenden ἐξηγεῖσθαι bezeichnet, einem Wort, das seit alters technisch gebraucht wird für die Interpretation des Götterwillens durch die Fachleute, Priester und Wahrsager, das aber auch von Gott selbst, der seinen Willen kundtut, gebraucht werden kann." As 1 18 makes reference to Christ as Offenbarer in the σάρξ so 16 13-14 makes reference to His continuing activity as Offenbarer after His death through the Holy Spirit. ὁδηγεῖν and ἀναγγέλλειν have reference to the same function, the former with particular reference to the immediate illumination of God's word in the flesh, the latter with reference to "revealing what will happen before it occurs". This does not necessarily contradict Bultmann's suggestion regarding 16 14: "Vielmehr ist der Sinn gerade der, daß die Zukunft nicht in einem vorausgegebenen Wissen entschleiert, sondern durch das in der Gemeinde wirksame Wort jeweils erhellt wird."

[53] διηγήσεται [54] 1 18.

[55] 16 14-15. [56] 41 23; 44 7.

[57] It is significant that in Sirach's passage on Isaiah previously discussed a similar phrase is used — ὑπέδειξεν τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀπόκρυφα (48 25).

One additional passage in John seems pertinent. Jesus tells His disciples[58]: ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἵνα πιστεύητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι. It is true that the word ἀναγγέλλειν does not occur here; but it must be admitted that Jesus is functioning here as ὁ ἀναγγέλλων ἅπαντα. In doing so John uses a grammatical construction which Isaiah so characteristically uses in conjunction with ἀναγγέλλειν. I refer to the articular infinitive πρὸ τοῦ γενέσθαι[59]. To move from vocabulary to thought we have in this passage the same argument for Jesus' divinity as Isaiah utilizes in the case of Yahweh and expressed by a phrase found only in Isaiah in the Septuagint and John in the New Testament. Only in the Fourth Gospel is this particular argument for Jesus' divinity expressed in this way.

Again, the fact that phraseology and even ideology conveyed by the words are unique in Isaiah in the Old Testament and John in the New Testament suggests a genuine dependence of the latter on the former.

The word ῥῆμα referring to the "word of God" is by no means peculiar to Isaiah; however, there are a series of passages which seen in relation to one another offer an interconnection of ideas and words which can be called uniquely Isaianic.

In Isaiah 40 6 there is a very graphic description in which man is contrasted to the word of God at the same time as he is compared to the grass: ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν, τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Such a passage makes perfectly clear the author's evaluation of God's ῥῆμα. We also recall the familiar statement[60]: οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμα μου, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου, οὐ μὴ ἀποστράφῃ, ἕως ἂν συντελεσθῇ ὅσα ἠθέλησα καὶ εὐοδώσω τὰς ὁδούς σου καὶ ἐντάλματά μου. There is a very interesting clause of comparison which precedes the οὕτως Verse 55 10 reads: ὡς γὰρ καταβῇ ὑετὸς ἢ χιὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὐ μὴ ἀποστράφῃ ἕως ἂν

[58] 13 19. Again compare Isaiah 52 5: διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομα μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν. In John 4 25 Jesus says: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι. Surely here John is consciously relating Jesus as the bearer of the "name of God" to the only true God who alone knows the future and by foretelling its events proves that He is God. It is obvious that in this passage Jesus is making reference to his death. The argument seems to be that Jesus' death should not raise any doubts regarding the validity of His claim of being ὁ ἀναγγέλλων (ἐγώ εἰμι). In this sense the death itself is a σημεῖον of ὁ ἀναγγέλλων. The fact that he "revealed" what was to happen (death) beforehand strengthens his claim.

[59] It is interesting to recall that in the previously quoted passage from Wisdom of Sirach we find a very similar phrase: ὑπέδειξεν τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀπόκρυφα πρὶν ἢ παραγενέσθαι αὐτά. Here he is directly indebted to Isaianic expression. Perhaps we are to account for the slightly varying vocabulary to the fact that Sirach is translated from the Hebrew, probably without reference to the LXX.

[60] 55 11.

μεθύσῃ τὴν γῆν, καὶ ἐκβλαστήσῃ καὶ δῷ σπέρμα τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν. Here the ῥῆμα τοῦ θεοῦ is compared to the rain or snow which comes down (καταβαίνειν) from heaven, waters the thirsty earth and eventually provides the bread (ἄρτος) for food (βρῶσις). The ῥῆμα goes forth from God to return only after it has provided bread for food, the bread or food being the accomplishment of God's will, His commands and the making of straight ways for His people.

Isaiah is fond of expressing hearing of, or obedience to God's word by the metaphorical language of eating and drinking. We read in Isaiah 65 13: διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος Ἰδοὺ οἱ δουλεύοντές μοι φάγονται, ὑμεῖς δὲ πεινάσετε. ἰδοὺ οἱ δουλεύοντές μοι πίονται, ὑμεῖς δὲ διψήσετε. A more striking passage is found in 55 2: ἀκούσατέ μου καὶ φάγεσθε ἀγαθά, καὶ ἐντρυφήσει ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν. προσέχετε τοῖς ὠτίοις ὑμῶν καὶ ἐπακολουθήσατε ταῖς ὁδοῖς μου. ἐπακούσατέ μου, καὶ ζήσεται ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν. Here it seems clear that those who hear God hear his word; and hearing the word is figuratively described as eating the good things. In this the hearer will find spiritual nourishment and life.

In another passage God's word is closely related to the spirit. Defining the covenant God says[61]: καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη . . . τὸ πνεῦμα τὸ ἐμόν, ὃ ἐστιν ἐπὶ σοί, καὶ τὰ ῥήματα, ἃ ἔδωκα εἰς τὸ στόμα σου, οὐ μὴ ἐκλίπῃ ἐκ τοῦ στόματός σου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ σπέρματός σου . . . ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα.

When we turn to the Fourth Gospel we are aware of many passages not only strikingly similar to Isaiah but unique in the New Testament. We shall limit our consideration to a few of these, especially chapter 6. In this chapter Jesus, speaking with reference to himself, says[62]: ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. We note the similarity between the language of this passage and Isaiah 55 10 in which the ῥῆμα comes down (καταβαίνειν) as rain to provide bread (ἄρτος). In the same context Jesus says[63]: κατέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με . . . We are reminded here of the ῥῆμα in Isaiah 55 1-11 which comes down (καταβαίνειν) and will not return: ἕως ἂν συντελέσθῃ ὅσα ἠθέλησα. And Jesus says[64]: ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε . . . ἐμὸν βρῶσίν ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. And having completed this work Jesus says[65]: τετέλεσται. Then John adds[66]: καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Again we recall the promise of Isaiah that the ῥῆμα will return after the completion (συντελεῖν) of all God has willed (ὅσα ἠθέλησα).

---

[61] Isa. 59 21. [62] 6 33. [63] 6 38. [64] 4 34. [65] 19 30.
[66] 19 30.

Returning to chapter 6 we read the following words of Jesus[67]: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. But when Jesus endeavors to explain the meaning of these words he says (v. 63): ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. τὰ ῥήματα ἃ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωήν ἐστιν. Keeping in mind John's doctrine of the incarnate logos we are reminded of Isaiah's association of πνεῦμα and ῥήματα and the life and nourishment provided for those who hear God's ῥῆμα and eat the good things.

The more one studies chapter 6 in the light of these passages from Isaiah the more convincing is the hypothesis that John was working from these materials in more than a random way. Certainly one of the principal things John is endeavoring to do is to contrast the transitory nature of human life as over against the eternal and abiding nature of the word which was incarnate in Jesus Christ[68]. τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν. ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν. But this is the exact contrast set forth in Isaiah 40 6[69]: πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος. καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου. ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν. τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

It is instructive to observe that in I Ptr 1 23-25 this same passage from Isaiah is quoted in a context which deals with the incorruption (immortality) which comes διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. Here again perishable man is compared to the grass; it withers[70]. But the word of God abides forever. Then the author in defining the word writes: τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς. Here we have evidence that in the early Church Isaiah 40 6 was a text used for contrasting the ephemerality of man apart from God's word. It seems reasonable to assume that this metaphorical use of χόρτος as over against God's ῥῆμα was generally associated with the context of Isaiah 40 6.

If it is the case that in the composition of chapter 6 John was definitely influenced by Isaiah then perhaps we are justified in suggesting an explanation for a descriptive detail found in chapter 6. When one recognizes the extent to which John has gone in interpreting the pericope of the "feeding" he cannot help but register surprise in finding inserted in the text an appararently irrelevant phrase (v. 10): εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν.

[67] 6 53. Cp. Mt 7 11 Lc 1 53 12 18-19 16 25 Hebr 9 11 10 1. The use of τὰ ἀγαθά in all these passage is highly suggestive.

[68] 6 63.

[69] It is worth noting the comparison of the use of the word μένειν here in Isaiah and its technical usage in the Fourth Gospel.

[70] Notice in I Peter λόγος is parallel to ῥῆμα and the word μένειν is retained to describe it.

ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι.

Why does John so obviously call attention to the fact that there was much grass in the place? He makes a great deal of a point incidental to Mark and Matthew and not even mentioned by Luke[71]. In the light of our knowledge of John's use of symbolism is it not possible that by χόρτος πολύς he is endeavoring through symbolic language to emphasize the transitory nature of the men gathered there? In doing so he calls upon the well-known Isaianic metaphor: πᾶσα σὰρξ χόρτος. Jesus urges the crowd to eat that which remains forever (τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον) which is the flesh and blood of the Son of Man. However, in further defining the food he says: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. τὰ ῥῆματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν. That is, it is the ῥῆμα which remains (μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον). This certainly recalls the contrast which Isaiah makes between σάρξ and ῥῆμα where τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῖν μένει εἰς τὸν αἰῶνα[72].

One is hesitant in ascribing without discretion symbolical meanings to every puzzling utterance of John. But if it is true that John reflects conscious influence of Isaiah, and if Isaiah 40 6 was in his mind as he brought his materials for chapter 6 together, then perhaps we are justified in suggesting this symbolical meaning for his peculiar emphasis of the fact that there was χόρτος πολύς[73].

III.

What conclusions can be drawn from this study?

It will have been noticed that throughout the paper there has been some tendency to vascillate in the selection of terms to designate John's relation to Isaiah. Occasionally it has been said that the former was dependent on the latter. In other places the term "Isaiah tradition" has been used implying an intermediate stage between the prophetic book itself and the Fourth Gospel. This apparent vascillation must now be discussed.

---

[71] Mc 6 29 ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ; Mt 14 19 ἐπὶ τοῦ χόρτου; Mc 8 6 and Mt 15 35 ἐπὶ τῆς γῆς. Luke does not even mention grass.

[72] The full text reads: πᾶσα σὰρξ χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου. A study of the idea of δόξα ἀνθρώπου as used by John likewise shows possible influence of this passage. See: 5 44-45 7 18ff.; esp. 12 43: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

[73] This may be the explanation of χόρτος in Revelation 9 4: καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν δένδρον, εἰ μὴ τοὺς ἀνθρώπους οἵτινες οὐκ ἔχουσιν τὴν σφραγῖδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων. It is easier to explain the εἰ μὴ if τὸν χόρτον refers to men. See also: Mt 6 30 13 26 Lc 12 28 Iac 1 10-11.

It is clear that the passages examined for traces of Isaianic influence are by no means direct quotations from Isaiah. However, they are something far more than mere allusions. If the exegesis of this paper is tenable the Johannine passages give evidence of symbolical, perhaps allegorical, interpretation of the book of Isaiah. The question may be raised: is John dependent on Testimonia? Certainly some of the passages of Isaiah involved in the materials studied in John appear to have been a part of the early Testimonia[74]. But what is interesting is the way in which Isaiah is used. Passages are not quoted and specifically related to their fulfillment in the life of Christ. Instead, the metaphors and figures of Isaiah are interpreted symbolically and spiritually and become the media for the expression of the meaning of Jesus Christ and his words. For example, in John, Jesus Christ is the Revealer (ὁ ἀναγγέλλων) who through his word (ῥῆμα) reveals the name (ὄνομα) of God and then returns to him. As we have seen, there is a relationship between this motif and that in Isaiah where God is the Revealer (ὁ ἀναγγέλλων) who sends forth his word (ῥῆμα) to reveal his name (ὄνομα) after which the word returns. The main question is this: was John the first to read Isaiah in this way? In other words, is John's principle of interpretation dependent on Isaiah or is there some principle extraneous if not alien to Isaiah with which he comes to his interpretation. The immediate answer would seem to be that John was dependent on his Christology for his interpretation of Isaiah. On the other hand, it may be that the type of interpretation represented in John was already a part of an "Isaiah tradition" in existence before John wrote. While he came to Isaiah with his Christology he came to it via a type of interpretation which had become a modus for reading the prophet.

On the basis of the evidence cited in the first part of this paper I would be inclined to believe that such a type of interpretation of Isaiah was already known. The passage from the Lives of the Prophets would lead one to believe that Isaiah was being interpreted symbolically and perhaps allegorically. We have seen that there is definitely some relation between John and this interesting writing. Certainly no one would deny the tendency in the Fourth Gospel toward symbolism and allegory. The question is whether or not the author is only one among several or many who exhibited these tendencies, especially in the treatment of Isaiah. There is good reason to believe that the author of the Fourth Gospel was one of a group who related themselves to Isaiah in a unique way and drew upon this book for religious inspiration.

[74] See: C. H. Dodd, According to the Scriptures, New York, 1953; B. P. W. Stather-Hunt, Primitive Gospel Sources, New York 1951; J. R. Harris, Testimonies, Cambridge 1916—20, 2 vols.

Why was Isaiah of such importance to this group? Was it just because the metaphorical and figurative language, especially of Second Isaiah, was so readily adapted to their type of interpretation? Or was the specific language and even the ideology particularly relevant to the type of religious philosophy or theology which they espoused? Is Johannine theology in some sense related to a type of Jewish theology which had found Isaiah as congenial as any of the prophets to the articulation and interpretation of its religious beliefs?

It has already been suggested in this paper that there was extensive speculation regarding Isaiah the prophet (and his book) during the post-exilic period. The prophet had a vision of the Lord. There were those who believed he did not die before he had composed a book containing the mysteries revealed in his vision of the glory of the Lord. But it was only to those who had eyes to see what God had to reveal to them that the words of Isaiah conveyed the mystery. What he had to reveal was the glory (δόξα) and knowledge (γνῶσις) of God who had disclosed (ἀναγγέλλειν) his will (θέλημα) and purposes (ἔσχατα) in the sending forth of his word (ῥῆμα).

If this type of thinking was congenial to the developing eschatology and apocalypticism of post-exilic Judaism it was at the same time congenial to much of the longing and aspiration of the hellenistic world in general. It was a world which longed for salvation through knowledge of the Most High God. The question as to what one must know (γνῶσις) to be saved, and how this knowledge was revealed, was as persistently asked as the question: what must be done to be saved. That knowledge of the secrets or mysteries of God was crucial in post-exilic Judaism is clear not only from the testimony of Philo and certain of the Apocryphal writings; the more recent evidence of the Dead Sea Scrolls confirms it. In the Manual of Discipline ידה as well as תורה assumes a place of great importance. It is not only knowledge of the law in the sense of ethical precepts or cultic practice; even more it is eternal knowledge of the mysteries of God[75]. This knowledge is revealed only to those upon whom God bestows his Holy Spirit[76]. It was through this Holy Spirit that the prophets revealed the mysteries of God[77]. As Brownlee has suggested in connection with the Habakkuk Scroll, the prophets were to be read with an eye to discovering the hidden meaning of their texts[78]. What God had revealed through the Spirit to the prophets could be revealed only through the Spirit to those who read "all the mysteries of the

[75] Manual of Discipline 2 3 3 15 4 6 4 22 9 11 11 3 11 16 11 17-20.

[76] Ibid. 4 2-7 9 3-11. [77] Ibid., 8 15-17.

[78] W. Brownlee, Biblical Interpretation Among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls, in The Biblical Archeologist, vol. xiv, no. 3, Sept. 1951, pp. 60ff.

words of his servants the prophets"[79]. The end of all understanding is the knowledge of God in which alone salvation is to be found.

It is the contention of this paper that in the development of this mystical strand of theology in Judaism the book of Isaiah played a unique role. Furthermore, it is suggested that the Fourth Gospel itself was under the influence of such a tendency and also reflects the importance of the book of Isaiah for the movement. The importance of Isaiah may be further substantiated by Dinkler's recent suggestion that the much debated figure in the Dura Europos synagogue painting is none other than Isaiah[80]. If so, the strange nimbus hovering over the figure may further symbolize Isaiah's role as the prophet of the mysteries of the knowledge of God.

(Completed July 1954)

The Parable of John 10 1-5

by **John A. T. Robinson**
(Cambridge, Clare College)

In his notable work on The Parables of Jesus Professor Joachim Jeremias has applied a technique of scientific investigation which he believes affords solid grounds for hope that we can still get behind the early Church to the teaching of Jesus himself and are not compelled to rest content with the formulation of Gemeindetheologie. In the second half of his book he draws from time to time on Johannine material, with the implication that it can legitimately be used in the total reconstruction of the message of Jesus. The amount of parabolic material in the Fourth Gospel, even in the very wide sense in which he rightly uses that term[1], is of course very scanty. It is the more remarkable therefore that he does not apply his critical analysis to the only piece of Johannine teaching which is specifically called a παροιμία[2], namely, John 10 1-5.

[79] Habakkuk Commentary, 7 5.

[80] Erich Dinkler, Literaturbericht zur christlichen Archäologie, 1938—1953, I. Teil, Theologische Rundschau, N. F. 21 (1954), p. 328. The figure identified as Isaiah is the one on the left.

[1] Op. cit., 17f. The references throughout are to the English translation by S. H. Hooke (S. C. M. Press, 1954).

[2] It is generally agreed among modern commentators that παροιμία and παραβολή are simply variant translations of mashal and that there is no difference in their meaning (Jülicher, Lagrange, Bernard, Hoskyns and Davey, Bultmann, etc.). There is exactly the same equivocal relationship between παροιμία and ἐν παροιμίαις (16 25) as Jeremias detects between παραβολή and ἐν παραβολαῖς in Mc 4 (op. cit., 11—16). Cf. L. Cerfaux, Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de saint Jean, Coniectanea Neotestamentica XI, 15—25.

Now, the supposition that it is even worth while attempting to get beneath the Johannine narrative to an original 'core' in the teaching of Jesus is one that until recently would hardly have been accepted[3]. But the only way to test the worth of such a presupposition is to try. It may be that we shall not get very far. But the criteria advanced by Professor Jeremias at least provide some tests which it is possible to apply, even when one grants that the transposition in key which the whole Johannine material has undergone makes the operation very much more hazardous and the quest for ipsissima verba probably hopeless.

If we consider the whole section, John 10 1-21, we may note first that there is a clear break between the 'parable' and its reception on the one hand (vv. 1-6) and its allegorization on the other[4]. This corresponds exactly to the structure of parable plus allegorical interpretation which we find in the cases of the Sower (Mc 4 2-20) and the Tares (Mt 13 24-43), except that in John the audience remains the same[5]. The break is remarkably clear, and examination shows that the allegorization has been kept separate and has not affected the parable itself[6], as it has affected many of the Synoptic parables. This affords good confidence that we may, as it were, remove the first skin 'clean' and confine ourselves to vv. 1-6.

Turning to v. 6, we note that the parable is addressed to Jesus' opponents: ἐκεῖνοι, both from 10 19 and the previous chapter, are

[3] It is noteworthy that not one of the commentaries I have been able to consult even asks the question of the relation of this pericope to the teaching of the historical Jesus.

[4] This is obscured by the interlarding of parable and allegory which Bultmann's intricate rearrangement of the verses in this chapter produces (Contrast J. Schneider, Zur Komposition von Joh 10, Coniectanea Neotestamentica XI, 220-5). The separation of the two is as clear as the separation of miracle and allegory in chapter 6.

[5] In the Synoptists the parables are given to those without, while the interpretation is esoteric. In John Jesus speaks both to the Jews and to the disciples in παροιμίαι (John 10 6 16 25) and the interpretation does not require a change of audience. For it remains equally hidden to all until 'that day', when Jesus is glorified and the Spirit declares it. Up till then everything can therefore be spoken 'openly' (18 20), without fear of the mystery being disclosed. In the last discourses, where the glorified Lord is to some extent already speaking, the disciples sense an anticipation of the day when the need for παροιμία is past (16 29); but it is at once made clear that it is only an anticipation (16 32).

[6] Lagrange, Strachan and Bultmann agree in insisting that 1-5 is a genuine parable and not allegory. It is remarkable that Jeremias does not distinguish and writes generally: "The two great parables of the Fourth Gospel (John 10 1ff. and 15 1ff.) have more of an allegorical character than any of the Synoptic parables" (op. cit., 69).

clearly the Jews, and in particular the Pharisees (9 40). This is not what we should expect (we think of the Good Shepherd like the True Vine being addressed to the disciples)[7], and it is for Jeremias one of the clear marks of authenticity (op. cit., 23-31). It is also, I believe, an important due to its elucidation.

Confining ourselves now to vv. 1-5, we may detect signs of a suture in v. 3 after the words τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει. In 1-3a the parable is concerned with two figures who seek to enter a sheep-fold, a bandit and the shepherd himself, and it is to the latter that the porter opens. In 3b-5 we have a different point, concerning the difference in relationship of the sheep to a stranger and to their own shepherd; and here the picture is of the shepherd driving and leading his sheep out, presumably to pasture. It looks as if we have here an instance of the fusion of two parables, such as Jeremias finds in the Synoptists (op. cit., 73f.). The two are skilfully woven together and run on without even a break in the sentence, and until we analyse them we are scarcely aware of the contrasting situations.

Can we now go further and seek to discover the original setting and point of each half? Continuing to work back, let us examine first vv. 3b-5.

There is nothing in the phraseology of these verses to suggest that we have not here a genuine parable drawn from life in Palestine[8], and the language is not coloured by the Old Testament in the way it is in the allegorical sequel. In content, the parable has affinities, though not especially close ones, with the other parabolic or metaphorical sayings of Jesus about the relation between the shepherd and his flock, e.g., Mt 18 12-14 = Lc 15 4-7 Lc 12 32 Mt 15 24 and particularly perhaps Mc 14 27f.: "You will all fall away; for it is written, 'I will strike the shepherd, and the sheep will be scattered'. But after I am raised up, I will go before (προάξω) you into Galilee".

As regards its original setting, it is impossible to be dogmatic. A reasonable supposition might be that it arises out of the claims of Jesus for his own teaching, when his authority is challenged by the Scribes and Pharisees. His authority cannot be proved by signs: it is self-authenticating. The true people of God hear his voice, because they recognize in it the authentic note of the shepherd of God's flock; by implication the Jewish leaders, who were meant to be the shepherds of Israel (Ez 34 Zech 11; etc.), are condemned as ἀλλότριοι, foreigners to God's people (cf. Mt 17 25f. Hbr 11 34). This is in fact very much the setting which it actually occupies in the Fourth Gospel;

[7] Jeremias himself describes John 10 1-30 as "esoteric self-revelation", "after the period of public proclamation" (op. cit., 152).

[8] So Jeremias op. cit., 149.

for the whole of chapter 10 is concerned with the authority of Jesus' teaching, and the connection is made explicit in vv. 24-7: "The Jews gathered round him and said to him, 'How long will you keep us in suspense? If you are the Christ, tell us plainly'. Jesus answered them, 'I told you, and you do not believe . . . You do not believe, because you do not belong to my sheep. My sheep hear my voice, and I know them, and they follow me' ".

We may conclude, then, that in this case both the parable and its setting are preserved in a form that we have no reason to believe may not be original, though the 'shape' of the parable has suffered by the loss of its opening through fusion.

Going back now finally to the first half of the double parable, we are presented with a more complicated situation. Acting on the principle that the point of the parable is likely to be found at the end, we begin by examining the closing words: τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει. Why is the θυρωρός there at all?[9] Perhaps it is a detail introduced in order to be given allegorical significance later. But in fact this is virtually the only detail in either parable which receives no place in the allegory. There is no further mention either of the porter or of opening. The fact then that it is extraneous to the Johannine purpose suggests strongly that the author of the Gospel found it in the tradition and did not himself introduce it. Indeed, his narrative would run on more smoothly without this clause altogether, and any momentary confusion as to whether 'his voice' of 3b refers to the shepherd or to the porter would be eliminated.

If then we may see in the words τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει a bit of the bed-rock of the original tradition, we may have struck the clue to the primary meaning of the parable. The parable is built round the contrast between τούτῳ and ἐκεῖνος, the two figures who seek to gain access to the court-yard. If the closing words are original and, as we should independently expect, make the real point of the parable, then the central figure is not the shepherd but the gate-keeper, faced with two aspirants to entry: ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας and ὁ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας. The former he has to keep out, the latter he must be ready to let in.

If this is so, then certain connections at once become apparent with the Synoptic tradition. The figure of the θυρωρός appears as the central figure in the parable of watching in Mc 13 34; that of

[9] To us a door-keeper seems out of place at a sheep-fold. The commentators seem generally agreed however that the αὐλή represents either a walled enclosure where a number of shepherds left their flocks for the night under a common guard, or, more probably, the court-yard of the house, which in the country was used as a sheep pen at night, and whose gate would be controlled by the house porter (as of a town house, in John 18 15-17).

opening to the master coming to his house in Lc 12 36; that of the thief coming and breaking through in the parable which immediately follows in Lc 12 39; while in Mc 13 29, we have a possible echo in the words that he who is expected "is near, even at the gates".

Now it is significant that all these parallels are to be found in the same part of the Synoptic material. They occur in teaching, whose setting can, I believe, be shown to be the closing stages of Jesus' ministry, when he is concerned to warn the Jews, and particularly their leaders, of the urgency of the eschatological situation in which they are living and of the short time left before the final crisis comes upon them. While he is still with them the authorities have a last chance to fulfil their role as the watchmen of God's people (cf. Jr 6 17 Ez 3 17 33 7 Jes 56 10 62 6), to recognize and admit the master of the house of Israel and not to allow it to be broken into. Finally, when the day of their visitation arrives[10] and they refuse to open to him that comes to them through the gates, their house is declared left to the assaults and ravages of others[11].

I suggest that the parable of John 10 1-3a originally belonged to the same context and posed the same challenge to the θυρωροί of Israel. Would they be prepared to recognize and open to him who came to them by the door of the sheep-fold and had the right to entry? That Israel was intended by the sheep-fold needed no more explanation than the similar language of the 'house' or the 'vineyard'. It is not allegory but simply allusion, which makes it clear, or should make it clear, to Jesus' opponents that the parable is told against them (Mc 12 12: ἔγνωσαν; contrast John 10 6: οὐκ ἔγνωσαν).

This setting requires the θυρωρός as the central figure of the parable. As a result of the fusion with the parable of 3b-5, this is no longer the case in the Fourth Gospel; the ποιμήν dominates, and the gate-keeper, as we have seen, drops out in the later narrative. There is however a possible indication that the original setting is not so far beneath the surface and indeed that the parable suggested itself to the evangelist at this point precisely because its original application to the θυρωροί of Israel still clung to it in the tradition as he received it. In Jes 56 9-12 we have the only instance in the Old Testament of the ideas of 'watchmen' and 'shepherds' applied together to the leaders of God's people, and there alone the watchmen are thought of as posted not on a city wall, but, like watchdogs, to guard the flock against devouring beasts. It is therefore the more significant to find that they are described as 'blind' and 'without knowledge',

[10] Cf. Mic 7 4: "the day of thy watchmen, even thy visitation, is come".

[11] Cf. Lc 12 39: οὐκ ἂν ἀφῆκεν διορυχθῆναι τὸν οἶκον αὐτοῦ with Lc 13 35: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν.

which is precisely the condemnation of the Pharisees in the Johannine context (9 40f. 10 6)[12] .Thus, though the 'watchman' theme is entirely subordinated in the evangelist's treatment, it may still have been strong enough to suggest the link, perhaps by unconscious association, between 9 40f. and 10 1-6.

It is noteworthy that this parable contains another mark which Professor Jeremias (op. cit., 40) claims to recognize as primitive, namely, the identification of the figure of the κλέπτης not with the Lord (as at the end of the tradition in Rev 3 3 16 15), but with an enemy one must guard against. In Lc 12 33 men are told to have their treasure ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει, and a few verses later in 12 39 the thief is pictured as coming to 'break through', διορρύσσειν, the same word that is used in the Matthean parallel of Lc 12 33 (Mt 6 19f.). In John 10 the contrast between the coming of the legitimate one and the coming of the thief is quite explicit and is made still more pointed in the allegory: "The thief comes only to steal and kill and destroy; I came that they might have life, and have it abundantly" (v. 10). Thus the Johannine use of the 'thief' motif may be a further indication that we are dealing with an early stage of the tradition.

It is worth noticing, in passing, how the equivalent in the Fourth Gospel of the Q parable of the Thief compares favourably with the version of it both in the Synoptists and in I Thessalonians. In I Thessalonians 5 2-5 Paul applies to 'the Day of the Lord' the words ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ ἔρχεται. The thief is here still an image of destruction, which should not overtake those who are 'sons of light'. But as a result of his allegorization the metaphor breaks in his hands, and what begins as a symbol of darkness ends inconsequentially as a figure for 'the Day': "You are not in darkness ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ". In John 12 35f. we have the same contrast as in Thessalonians between 'the sons of light' and those who walk 'in darkness', but with the injunction: "Walk while you have the light, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ". This is precisely what Paul should have said, and what has every probability of representing the tradition before it suffered allegorization. And not only is the Fourth Gospel more likely to have preserved the original form of the saying; it may well give us its original setting. Both in the Synoptists and in Paul the parable is applied to the Parousia. In the former case, there are good grounds (cf. Jeremias, op. cit., 39—41) for thinking this application to be secondary, and in the latter we have already seen that precisely this is the source of the dislocation. In John the reference of the saying is not to the Parousia but to the imminent

[12] It is remarkable that this passage does not appear to have been noticed by the commentators, even by Hoskyns and Davey.

climax of the ministry in the lifting up of the Son of man and the judgment which that will bring (vv. 31-4). And it is view of this that Jesus says, "The light is with you (only) for a little longer. Walk while you have the light, lest the darkness overtake you". This I believe is exactly the situation to which the parable of the Thief in Lc 12, like that of the Watchman in Mc 13, is likely to have been spoken; and it again confirms the historical value of the Johannine tradition at this point, which here appears to preserve elements more primitive even than our earliest Epistle and our earliest Synoptic source.

Further, the emphasis that the parable of John 10 lays on the fact that the owner is to be recognised by his coming in διὰ τῆς θύρας (on which it is implied that he knocks[13]) may well provide the background in the teaching of Jesus, absent from the Synoptists, for the idea which enters strangely in Mc 13 29 that Jesus himself comes ἐπὶ θύραις, or, as in James 5 9, stands πρὸ τῶν θύρων. It also strengthens the possibility that in Rev 3 20 we have a genuine ἄγραφον of Jesus. The language bears striking resemblance to our passage: ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτόν. The similarity may be due, not to an interrelationship between the Fourth Gospel and the Apocalypse, but to a tradition of a parabolic saying of Jesus lying behind them both[14].

In this first half-parable, then, we again have good indication that we are dealing with authentic and early tradition of the teaching of Jesus. In this case, the setting and emphasis have undergone modification. But the form and shape of the parable are remarkably unaffected; and again there are no signs of allegorization. One may say that the parable has been emptied of its eschatological urgency, though it is still set under the imminent shadow of the Passion, which the Fourth Gospel is concerned to depict as the eschatological event in very much the manner in which I believe Jesus himself saw it. Moreover, there is no doubt that for John the advent of the Good Shepherd is the fulfilment of the eschatological prophecy of Ez 34 and Zech 11, concerning the supersession of the false shepherds of Israel by a true Shepherd, who shall act for God himself. At any rate, what is much more significant is that in this parable, in marked contrast with the comparable ones in the Synoptic tradition, there is no trace at all of the tendency to transfer the application of the eschatological teaching from the contemporaries of Jesus to the Church, to prepare

[13] Cf. Lc 12 36.

[14] Rev 3 20b-21 also has interesting affinities with the tradition behind Lc 22 29f.

it for a second coming. The absence of this may be put down to a deliberate 'correction' by the Fourth Evangelist in favour of a 'realized eschatology'. I confess to finding remarkably few signs that this is in fact the process at work in the Gospel. I hold it much more convincing to believe that in the Fourth Gospel we have preserved a stream of tradition of the life and teaching of Jesus which never seriously underwent[15] what Professor Jeremias and others have recognized as a potent factor of distortion, namely the tendency towards apocalyptic and the reference of Jesus' eschatological teaching to a second moment of glorification beyond his own death. The fact that this parable shows so few marks of Johannine re-casting confirms the impression that we have here material in a state which the most searching tests suggest is early and authentic.

One could, indeed, sum up by listing the various influences which Professor Jeremias sees at work upon the parabolic teaching of Jesus, and noting how the parable of John 10 1-5 survives them. These are:

(1) Embellishment
(2) Change of audience
(3) Hortatory use by the Church
(4) The influence of the Church's situation
  (a) in the Hellenistic world
  (b) in its world mission
  (c) in the delay of the Parousia
(5) Allegorization
(6) Collection and conflation of parables
(7) Change of setting.

In respect of (1), (2), (3), and, most importantly, of all three sections of (4), the parable is 'clean'. Allegorization (5) occurs indeed round the parable, but not in it. There is, I believe, (6) a fusion of two parables; and (7) the emphasis and setting of the former has been affected by this fusion.

This is a record which compares favourably with that of any of the Synoptic material. Its significance for the historical value of the Fourth Gospel as a whole lies in the fact that this should be true of a section which par excellence is typically Johannine and which cannot possibly be attributed to any kind of dependence on the Synoptists.

[Completed 5. 6. 1955]

---

[15] Cf. C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 447.

Der westliche Text von Lc 7 46 und sein Wert

Von **Konrad Weiß**
(Rostock, Parkstr. 30)

Der D-Text der Erzählung Lc 7 36-50 weist in v. 46 eine bisher unbeachtet gebliebene Variante auf, deren Bedeutung hier untersucht werden soll. Dort fehlen die Schlußworte des Verses: τοὺς πόδας μου bzw. μ. τ. π., wie sie 𝔓- bzw. 𝔎-Text bieten, so daß als Objekt zu ἤλειψεν aus der ersten Vershälfte entweder τὴν κεφαλήν μου oder einfaches (ἐ)μέ zu ergänzen ist. D. h., der D-Text des v. 46 spricht nicht von einer Salbung der Füße, sondern des Hauptes oder der Person Jesu schlechthin. Lediglich bei B. Weiß habe ich eine Notiz zu dieser Variante gefunden (Meyer I, 2^9, 1901, S. 395, Anm.). Sie lautet: »D hat v. 46 gedankenlos das unentbehrliche μου τ. π. ausgelassen«. Die Unentbehrlichkeit ergibt sich für ihn offenbar daraus, daß in v. 38 bereits von Fußsalbung die Rede war, so daß füglich in v. 46 auch nur eine solche gemeint sein kann. Dieselbe Überlegung hat offenbar andere Exegeten veranlaßt, die D-Variante mit Stillschweigen zu übergehen.

So einfach liegt die Sache nun aber nicht. Folgendes ist der Tatbestand:

1. Die Variante ist älter als D. Die betr. Worte fehlen auch bei W **079** *b q* arm.

2. Wo die Worte erscheinen, ist ihre Überlieferung uneinheitlich. Das schon oben notierte Schwanken in ihrer Reihenfolge, das quer durch die ganze Überlieferung geht, oder das Fehlen von μου bei einigen Hss mag wenig besagen. Aber daß die Stelle, wo diese Worte im Text erscheinen, schwankt, ist schon bedeutungsvoller. LΞsyr^{p} setzen sie vor ἤλειψεν, aeth hinter τὴν κεφαλήν μου im Vordersatz, *a e ff*^{2} *l* syr^{pal} bringen sie gar an Stelle von τ. κεφαλήν μου.

Dieses Schwanken gibt zu der Vermutung Anlaß, daß die Worte eine nachgetragene Marginalie darstellen, die von verschiedenen Abschreibern an verschiedenen Stellen in den Text aufgenommen wurde. Das Motiv zu einem solchen Nachtrag ist eben das von B. Weiß formulierte; die Worte erscheinen »unentbehrlich«, wenn in v. 38 bereits von einer Fußsalbung die Rede war.

Wir haben also zu fragen, was eigentlich in v. 38 steht. Dort heißt es: κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ. Das nächstliegende Verständnis ist natürlich, daß τοὺς πόδας αὐτοῦ als Objekt auch zu ἤλειφεν zu ergänzen ist, also: Fußsalbung. Andererseits läßt sich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß Lukas einfaches αὐτόν als Objekt zu ἤλειφεν im Auge gehabt hätte. Dann wäre hier neben Fußnetzung, -trocknung und -kuß von einer Salbung der Person Jesu schlechthin gesprochen, was zu dem D-Text von v. 46 passen

würde. Und dann ist — was von vornherein unwahrscheinlich war — die von D W **079** *b q* arm gebotene Lesart keine Gedankenlosigkeit, sondern eine Sonderüberlieferung, wonach Lukas nicht von einer Fußsalbung, sondern einer Salbung des Hauptes bzw. der Person Jesu berichtet.

Die Frage ist nun, welchen Wert diese Sonderüberlieferung hat. Glücklicherweise sind wir in diesem Falle nicht auf ein summarisches Geschmacksurteil über den Wert bzw. Unwert der western non-interpolations angewiesen, sondern haben Entscheidungsgründe zur Verfügung, die z. T. das NT selbst liefert.

1. Die beiden Stellen, an denen das 4. Evangelium den Vorgang der Salbung berichtet (12 3) bzw. auf ihn verweist (11 2)[1], sind nur als Reflex von Lc 7 36-50 zu begreifen, und zwar als ein sehr unvollkommener. Es stehen an beiden Stellen nebeneinander die Salbung Jesu und die Trocknung seiner Füße. Letztere hat aber nur bei Lukas Sinn, wo die Tränen abgetrocknet werden. Salbe trocknet man nicht wieder ab. D. h., man kann die Johannes-Stellen nur verstehen, wenn man die Lukasgeschichte kennt; und d. h. weiter, daß das 4. Evangelium der früheste Zeuge für unsere Lukaserzählung ist. Was hat nun das 4. Evangelium bei Lukas gelesen? 11 2 lautet: ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς, also: Salbung des Herrn — Abtrocknung der Füße. Von Fußsalbung steht nichts da. Was Maria abtrocknet, und warum sie die Füße trocknet, weiß man nicht — wenn man nicht Lukas gelesen hat. — 12 3 lautet: ἡ οὖν Μαριὰμ . . . ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ. Hier ist also die Absurdität erzählt, daß Füße gesalbt und wieder abgetrocknet werden, d. h. Lukas ist nicht nur verkürzt, sondern auch entstellt worden. Nun hat Ed. Schwartz in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1908, 2, S. 178 schon an der Wiederholung τ. πόδας τοῦ Ἰησοῦ — τ. πόδας αὐτοῦ Anstoß genommen. Mit dem sachlichen Anstoß verbindet sich also ein textlicher. Die Vermutung, daß τ. πόδας τ. Ἰησοῦ zu den vom 4. Evangelisten zu der Lukaserzählung hinzugefügten Interpretamenten gehöre, drängt sich auf. Scheiden wir es aus, so ist auch dieser Vers ein Zeuge für die D-Version von Lc 7 46 und für unsere Annahme, daß zu dem ἤλειψεν τῷ μύρῳ in Lc 7 38 nicht τοὺς πόδας αὐτοῦ, sondern αὐτόν als Objekt zu ergänzen sei.

2. Die ehrende Fußsalbung an einem Gaste ist an und für sich ein für die Antike ungewöhnlicher, ja unerhörter Vorgang. Die Ge-

[1] Das Verhältnis der beiden Verse zueinander bzw. die Möglichkeit, daß in 11 2 die »kirchliche Redaktion« (Bultmann) am Werke war, ist hier nicht zu erörtern, die Lösung dieses Problems berührt unsere Untersuchung nicht.

schichte von einem Ölfußbad für den Gast, die Str.-Billerbeck I, 427f. aus TSchab 3, 16 (114) anführt, schildert etwas völlig Singuläres, ja sie macht den Eindruck, ad hoc, nämlich als Beleg für Dtn 33 24 (»Er taucht in Öl seinen Fuß«) konstruiert zu sein. Die Parallelstelle Menachoth 85b bringt schon Wetstein zu Lc 7 38. Auch nach den anderen zahlreichen von Wetstein zu dieser Stelle beigebrachten Belegen gehört die Fußsalbung überall anders hin als in die bei Lc 7 36ff. vorliegende Situation. Sie hat ihren Platz entweder in der häuslichen Pflege des Mannes durch Gattin oder Tochter (Beleg aus Aristoph. Vesp. 605ff. samt Scholion), oder sie gehört in das Leben von Lüstlingen und Weichlingen der griechischen und römischen Welt sowie zu den *mores perditae* und zu den *vitia* des Hoflebens, was die Belege aus Curtius, Petronius, Plinius und Athenäus nachdrücklich bezeugen. *Inauditus mos!* urteilt selbst ein Mann wie Petronius über die Fußsalbung.

Nun kann man einwenden, daß Lukas eben einen unerhörten Liebesbeweis habe schildern wollen, der ja auch die Kritik des Gastgebers wachgerufen habe. Das ist richtig; aber gerade das Unerhörte einer Fußsalbung kritisiert Simon nicht. Warum? Die natürlichste Antwort lautet: weil eine solche bei Lukas gar nicht stattfindet!

3. E. Hirsch hat in seiner Analyse unserer Lukaserzählung (Frühgeschichte des Evangeliums II, 199—205) den Grundsatz entwickelt, daß aus ihren Inkonzinnitäten »nur die Literarkritik heraushelfen« könne. Sein Nachweis, daß Lukas die aus seiner Sondertradition stammende Erzählung von der büßenden Sünderin mit der Salbungsgeschichte aus Mc 14 literarisch zusammengearbeitet habe, ist gewiß in den Einzelheiten diskutabel, scheint mir aber im Grundsatz unanfechtbar zu sein. D. h. aber, daß Lukas eine Erzählung, in der Jesu Füße mit Tränen genetzt, mit Haaren getrocknet und dann geküßt werden, mit der anderen verbunden hat, in der Jesu Haupt bzw. seine Person durch Salbung geehrt wird. Die Art, wie er diese Verbindung herstellt, führt, wie wir gezeigt haben, bezüglich des Objekts der Salbung zu einer Zweideutigkeit. Der Leser kann sich veranlaßt sehen, auch die Salbung auf die Füße zu beziehen. Liest man den v. 38 aber, nachdem man das Ganze als literarische Kombination erkannt hat, wird man die Worte καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ von dem Akt an den Füßen Jesu trennen und nicht τ. πόδας αὐτοῦ, sondern αὐτόν als Objekt zu ἤλειφεν ergänzen. Daß überhaupt die Möglichkeit eines Mißverständnisses besteht, liegt an der nicht geschickten Art der Ineinanderschachtelung beider Erzählungen. Daß Lukas diese Aufgabe syntaktisch nicht gerade glänzend gelöst hat, ist schon bei dem in v. 37. 38a entstandenen Satzgebilde ersichtlich, um dessen richtiges Verständnis sich die Exegeten bis auf Hirsch abmühen. Lukas hat also dem Mißverständnis, als habe er in v. 38 von einer Fußsalbung

berichten wollen, selbst Vorschub geleistet. Und dieses Mißverständnis hat in den Worten τοὺς πόδας μου in v. 46 dann seinen literarischen Niederschlag gefunden. Ich erkenne damit der Sonderüberlieferung der Hss D W **079** *b q* arm, in der die Worte fehlen, Originalität zu.

Die Geschichte des Mißverständnisses des Lukastextes beginnt, wie gezeigt, mit Joh 12 3. Hier ist eine Salbung der Füße Jesu zuerst in die literarische Existenz getreten. Unter dem Eindruck dieses Verses haben dann auch andere Lc 7 38 als Fußsalbung verstanden; ihnen mußte nun ein Zusatz wie τ. πόδας μου o. ä. bei 7 46 als »unentbehrlich« erscheinen. Möglicherweise haben ihn mehrere Interpolatoren unabhängig voneinander angebracht, woraus sich die Varianten im Wortlaut und in der Stellung des Zusatzes erklären können.

Daß Lukas selbst von der Urheberschaft dieses Mißverständnisses entlastet werde, ist wichtig. Es tut nämlich seinem Rufe als Schriftsteller unverdienterweise Eintrag. Gerade Hirsch hat den Vorwurf mit aller Schärfe formuliert, daß die lukanische Komposition uns die Vorstellung zumute, die Sünderin habe, als sie das Haus mit der Salbe betrat, schon die Absicht gehabt, den zu der der Salbung vorangehenden Fußwaschung nötigen Tränenstrom als Ersatz für das Waschwasser zu produzieren. Diese Vorstellung aber tötet den Nerv der ganzen Erzählung, nämlich den in seiner Spontaneität so ergreifenden Ausdruck von Reue und Dankbarkeit; statt dessen spielt die Frau nun eine wohlberechnete Komödie. Das alles entfällt, wenn Lukas von dem Fußsalbungsbericht entlastet wird.

Wichtig ist diese Erkenntnis schließlich für die Art, wie Lukas den Markus benutzt. Hirsch hat zu zeigen versucht, wie er die Sünderinnengeschichte seiner Sondertradition unter voller Schonung ihres Wortlautes durch Zusätze aus der Salbungsgeschichte des Markus ergänzt hat. Hier ergibt sich nun, daß er dabei auch Markus nicht willkürlich behandelt und nicht aus der Hauptsalbung einfach eine Fußsalbung macht[2], sondern das bei Markus erzählte Ereignis als Salbung des Hauptes bzw. der Person Jesu getreu wiedergibt.

[2] Daß Lukas nach der D-Überlieferung die Züge der marcinischen Salbungsgeschichte stärker zur Geltung gebracht hat, ist auch an der nur von D und *e* gebotenen Variante in v. 39 παρ'ᾧ κατέκειτο statt ὁ καλέσας αὐτόν sichtbar. Die letztere LA paßt nur zu der Sünderinnenerzählung, wo Jesus ausdrücklich eingeladen wird, und nimmt das ἠρώτα δέ τις αὐτὸν τ. Φαρισαίων von v. 36 wieder auf, während die Markus-Erzählung ja eine solche Einladung nicht kennt. Dort (Mc 14 3) heißt es einfach ὄντος αὐτοῦ ἐν οἰκίᾳ ... κατακειμένου αὐτοῦ (entsprechend Mt 26 7: γενομένου ... bzw. ἀνακειμένου ...). Eben diese Vorstellung nimmt die D *e*-Variante παρ' ᾧ κατέκειτο wieder auf. Wenn nun Hirsch a. a. O. S. 201 recht hat, daß die Worte ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται κτλ. in v. 37 von Lukas aus der Markus-Erzählung in die Sünderinnengeschichte eingefügt worden sind, so dürfte auch das

Gegenüber Joh 12 3 verlieren die Gründe, die gegen die Erfindung der Fußsalbung durch Lukas sprechen, ihre Kraft. Zur Art des 4. Evangeliums paßt die Erfindung eines so ungewöhnlichen und unerhörten Vorganges am ehesten. Denn Verstöße gegen das Natürliche und Wahrscheinliche der Darstellung gelten ihm wenig. Der Maßstab für seine schriftstellerische Gestaltung liegt ihm ausschließlich in seinem Darstellungsziel, und das lautet: ἵνα πιστεύητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (20 31). Daß nach seinem Geschmacke ein so unerhörter Vorgang wie diese Art von Fußsalbung diesem Ziele besonders förderlich sein mußte, ist nach jeder Hinsicht leicht einzusehen und bedarf keiner weiteren Erörterung.

Resultat: Die Erzählung von einer Salbung der Füße Jesu ist eine Erfindung des 4. Evangelisten. Ihr Ursprung liegt in Joh 12 3. Erst sekundär ist sie auch in den Text von Joh 11 2 und vor allem in die Erzählung Lc 7 36-50 hineininterpretiert und in deren v. 46 schließlich auch hineinglossiert worden.

Zum Testimonium Flavianum

Von **Franz Dornseiff**
(Leipzig O 27, Flinzerstr. 2)

Die berühmte Äußerung von Flavius Josephus über Jesus, Jüdische Archäologie 18 § 63—64 lautet deutsch folgerndermaßen:

»Es gab zu dieser Zeit Jesus, er war ein σοφὸς ἀνήρ, wenn man ihn einen Menschen (ἀνήρ) nennen muß. Denn er war ein Wundertäter, ein Lehrer derjenigen Menschen, die mit Lust das Wahre aufnehmen. Und viele Juden, viele auch von den Griechen zog er an sich. Der Gesalbte war dieser. Auch als ihn auf Hinweis der ersten Männer bei uns Pilatus mit dem Kreuzpfahl bestraft hatte, hörten die nicht auf, die ihn vom Anfang an geliebt hatten. Denn er erschien ihnen, schon drei Tage wieder lebendig, indem die göttlichen Propheten dies und zahlreiches anderes Wundersames über ihn gesagt hatten. Noch bis heute ist der Stamm der Christen, der nach ihm heißt, nicht geschwunden.«

Diese Stelle ist eine der interessantesten Äußerungen über Jesus und die christliche Kirche aus ihren ersten zwei Jahrhunderten. Neben den Heiden, die wir noch lesen, Tacitus, Suetonius, Traianus, Plinius dem Jüngeren, Hadrianus, Lukian ist Josephus, der dank Adoptierung durch Vespasianus auch den Namen Flavius führte, der einzige Jude, den wir noch hören können. Die Loslösung des Christentums vom Judentum beginnt mit dem Stifter, ist aber bis heute noch

παρ' ᾧ κατέκειτο von D *e* als originaler Text des Lukas-Zusatzes zu v. 39 anzusehen sein, der aus Gründen, denen ich nicht weiter nachzugehen vermag, sekundär durch ὃ καλέσας αὐτόν ersetzt wurde.

nicht vollzogen, denn das AT unsrer Bibel ist die Bibel auch der Juden noch heute. Stellung und Funktion des Christus beruht auf den messianischen Sätzen des AT. Nur die personale Frage, wer der Kommende sein wird, ist oder war, trennt Juden und Christen damals. Später haben sich beide freilich sehr auseinander entwickelt.

In Josephus haben wir nun einen Juden vom Jahr 93—94, der sagt: »Jesus war der Messias«. Er ist aber kein Christ gewesen oder geworden. Man hat daraus zu entnehmen: der jüdische Messianismus verbunden mit der Ansicht, daß Jesus der Messias gewesen sei, macht einen, der so denkt, durchaus noch nicht zum Christen. Soweit hat auch Origenes[1] denken können. In einem normal gebauten Philologen erzeugt das die Frage: wissen wir über diesen Juden von 93 etwas mehr? So daß wir erfahren können, was bedeutete der Messianismus für ihn? Nun, wir haben viel Text von ihm, vielleicht alles, was er geschrieben hat. Diese Texte geben für die Interpretation der fraglichen 10 Zeilen viel her, und ich habe 1936 in dieser Zeitschrift darüber geschrieben in der Richtung, daß kein Grund besteht, die Echtheit anzuzweifeln.

Vorher herrschte bei den Vielen, die diese Zeilen, durch zu viel Josephuslektüre nicht zersetzt, gelesen haben, natürlich die Überzeugung: also daß der Jude Josephus einfach das lateinische Apostolicum »gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben, am 3. Tag wieder auferstanden von den Toten« als seine eigene Ansicht niedergelegt hat, das kann man uns nicht erzählen. Die ganze Stelle muß als naive christliche Interpolation heraus.

Andere sagen, der Text ist krank, er ist christlich überarbeitet, durch Änderungen, Zusätze, Auslassungen entstellt. In dieser Zeitschrift 45, 1954, 230ff. war zuletzt Felix Scheidweiler auf Grund falscher Diagnose zu chirurgischer Therapie an diesem kerngesunden Text erbötig. Die Einwände des keinen Widerspruch gewohnten Schulklinikers gegen mich armen Naturarzt Dr. Unblutig sind mit dementsprechender indignatio vorgetragen. Scheidweiler legt sich die Sache so zurecht: Hier hat ursprünglich eine nur christusfeindliche Äußerung von Josephus gestanden. Diese ist durch spätere christusfreundliche, also christliche Einschaltung verfälscht worden. Sch. legt sogar genau fest, welche Christen, wo, wann, warum gerade

[1] Origenes c. Cels. 1, 47 sagt, Josephus, obwohl ungläubig gegenüber Jesus als Christos, berichte, Jakobus habe gesagt, die Juden hätten durch die Ermordung seines Bruders Jesus Schuld auf sich geladen; ebd. 2, 13 sagt Origenes, Josephus lasse die Zerstörung Jerusalems erfolgen wegen des Herrenbruders Jakob des Gerechten. Die beiden von Origenes zitierten Stellen finden sich nicht in den Schriften des Josephus. Es ist daher nicht verlockend, umgekehrt ex silentio bei Origenes zu schließen, daß die Jesusstelle zu Origenes' Zeit noch nicht in der Jüdischen Archaiologia stand.

diese Zusätze gemacht haben, ja machen mußten. Mit dem Resultat seines Zusammenstreichens ist Sch. sehr zufrieden, er rühmt: »Kein Wort zuviel, ein diplomatisches Dokument über eine Sache, die er nicht gut totschweigen konnte«, druckt aber sein entrümpeltes Testimonium Flavianum nicht ab. Ich fühle mich verpflichtet, dies hier nachzuholen:

»Es war zu jener Zeit Anfang neuer Unruhen[2] Jesus, der sogenannte[3] Christus. Denn er war ein Wundertäter, Lehrer derjenigen Menschen, die mit Lust das Abgeschmackte (τἀήθη)[4] annehmen. Und viele Juden, aber auch viele von den Griechen zog er an sich. Und als auf Anzeige der ersten Männer bei uns Pilatus ihn mit dem Kreuzpfahl bestraft hatte, da hörten diejenigen nicht auf zu putschen, zu rumoren (θορυβεῖν), die sich einmal mit ihm zufrieden gegeben hatten. Und noch bis heute ist der nach ihm so benannte Stamm der Christen nicht geschwunden.«

Da steht es, ein entlaubtes Stämmchen. Da Sch. meinen Beweisgang vollständig verschweigt, muß ich die Sache noch einmal kurz wiederholen. Josephus war zeitlebens durch den Messianismus seiner jüdischen Landsleute aufs tiefste beunruhigt, weil er einen Kampf der Juden gegen das römische Reich für tragisch aussichtslos hielt. Als er bei dem Aufstand gegen Nero von den damaligen aktivistischen die hards zum Mitkämpfen gezwungen wurde, leistete er als Festungskommandant Erfüllungspolitik bis zur Kapitulation. Das Entsetzliche für Josephus war: immer wieder treten Menschen auf, die sagen: »Ich bin der Maschiach, der Gesalbte. Ich führe uns zur Weltherrschaft«. Der erste Schritt war dann zwangsläufig immer Aufstand gegen die Römer. Darüber war nun die Ansicht des Josephus fest und gut begründet, um nicht zu sagen einfach richtig: die Römer unterdrücken dergleichen mit absoluter Sicherheit. Wer also damit kommt, kann nicht der Messias sein. Nun war in den 60er Jahren

---

[2] Dies nach Eisler.

[3] Das ist hierher übertragen von 20 § 200, wo es von Jakobus heißt: »der Bruder des sogenannten Christos«, womit zweifellos auf die Stelle über Jesus im 18. Buch verwiesen wird. Dazu Sch. S. 232: »Aber über den Christosbegriff wird dort eben nicht gesprochen und Josephus konnte heidnischen Lesern nicht einfach sagen ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, ohne ihnen zugleich zu erläutern, was mit ὁ χριστός gemeint sei«. Nun in seiner Zustutzung der Stelle schafft Sch. den Satz über die Auferstehung und die Prophetenzeugnisse auf die Seite und gibt dann Alarm, die durch 20 § 200 benötigte Unterrichtung des Lesers, was ein χριστός sei, fehle. Wer so etwas im bürgerlichen Leben tut, begeht Sabotage plus Versicherungsbetrug. Da es aber gegenüber alten Texten nicht bestraft wird, kommt es in der Philologie gar nicht selten vor.

[4] Er Josephus nimmt den ganzen messianischen Komplex mit großer Unlust auf. τἀήθη statt τἀληθῆ gut gemeinte Urkundenfälschung von Heinichen 1870.

eine neue Messiasweissagung im Umlauf, die auch Tacitus formuliert: *fore ut profecti Judaea rerum potirentur* und auf die auch Suetonius, Vespasianus 4 den jüdischen Aufstand zurückführt. Die Judaei nahmen den Spruch kollektiv und hatten 68 gar keinen Messias als Führer. Die Judaei hielten sich alle für die *profecti Judaea* und legten los. Josephus dagegen hatte inzwischen überlegt: der Gesalbte braucht also kein Jude zu sein, er ist ein Mensch, der von Judaea ausgehend (rein geographisch) die Weltherrschaft gewinnt. Als nun Josephus von den Römern gefangen genommen war, war seine Überlegung über dieses Orakel zu dem Ergebnis gekommen: der von Judaea ausgehende Gesalbte ist Vespasianus, denn daß dieser den überreifen Nero als Kaiser verdrängen würde, wußte er. Josephus wurde als prominenter Gefangener dem Imperator Vespasianus vorgeführt und hatte keinen Anlaß, dem Vespasianus seine kosmische Chance zu verschweigen, die er ihm zugedacht hatte. Vespasianus wurde Kaiser, war aber dann sichtlich nicht der Maschiach. Der Alpdruck des Messianismus, dieser tödlichen Gefahr für sein Volk und damit für ihn selbst, war wieder da, und wie recht Josephus damit hatte, zeigte 132—35 der Aufstand des Bar Kochba, sein Scheitern und die Folgen davon. Zwischen 71 und 98 hat nun Josephus von Jesus Christus gehört. Er weiß, daß seine Autorität sehr stark auf den Wundern beruht. Da geht Josephus mit den Evangelien konform. Er weiß als gebildeter Jude, daß die messianischen Weissagungen in und außerhalb des AT ein Hauptpunkt sind, der mit dem βίος des Messias in Einklang stehen muß — hierin nimmt er David Friedrich Strauß vorweg —, und erleichtert, befreit, erlöst gibt Josephus in seinem großen Propagandabuch Ἰουδαικὴ ἀρχαιολογία, in der er die Kultur und das Wesen seines Volkes der lesenden griechisch-römischen Welt vorstellte, diese pazifistisch-harmlose Formulierung des Christentums, von dem also vernünftige Juden und die Römer keinen neuen jüdischen Aufstand zu befürchten haben werden. Daß Jesus drei Tage nach seiner Hinrichtung noch lebend gesehen wurde, gehört zu seiner Eigenschaft als θαυματουργός. Daß kein Aufstand gegen die Römer von ihm zu befürchten war, weil die βασιλεία Jesu nicht von dieser Welt war, beweist ebenfalls, daß Josephus vom Christentum nicht nur hat läuten hören, sondern, wenn er kein Evangelion gelesen haben sollte, doch mit Christen genau gesprochen haben muß. Das konnte er, in Rom im Haus der Flavii wohnend, leicht, denn dort war schon lange eine christliche Gemeinde, die aus bekehrten Juden oder Proselyten bestand, wie der Brief des Paulus an sie beweist. Daß er feststellt, die messianischen Weissagungen der AT-Propheten passen nach Ansicht der Christen genau auf Jesus, zeigt ebenfalls, wenn nicht Kenntnis eines Evangelions, genaue Kenntnis des frühen Christentums. Daß Josephus darin mit dem Christentum übereinstimmt, ist nicht nur eine philo-

logische Beobachtung der spezifisch christlichen Bibelexegese neben der zeitgenössischen jüdischen und vielleicht seiner eigenen, sondern das hat er ja mit dem Satz »Der Gesalbte war dieser« schon einige Zeilen früher gesagt. Gerade auch die Auferstehung am 3. Tag ist als wichtiges Merkmal des Gesalbten unerläßlich laut Hos 6 2. Daß Sch. gerade diesen grundlegenden Satz mordet, der zwei Hauptmotive bringt, die den Juden und den Christen in diesem Text verbinden, mit keiner anderen Begründung als »unter Weglassung des Auferstehungs- und Prophetensatzes«, ist unfaßbar gedankenlos oder einsamste Willkür[5].

An die Jesusperikope schließt bei Josephus ein anderer alarmierender Vorfall (δεινόν τι) an. Daß dieses Wort δεινόν bei der Jesusstelle fehlt, hat man (auch Sch.) zur Verdächtigung benutzt, denn an der Jesusstelle sei doch nichts Unheilvolles. Ich weiß nicht, ob δεινός 'unheilvoll' irgendwo in einem Schulvokabular steht, Sch. kennt jedenfalls nur diese Bedeutung. Ich darf vielleicht darauf hinweisen, daß das δεινά-priamel Sophokles Antigone 332ff. berühmt ist, wo mit Staunen eine Reihe von tollen Errungenschaften des Menschen wie Schiffahrt, Ackerbau, Jagd, Zähmung der Haustiere, Sprache, Häuserbau, Heilkunst aufgezählt ist, aber 'unheilvoll' paßt hier wirklich nicht. Es gibt von Dionysios von Halikarnass eine Schrift Περὶ τῆς τοῦ Δημοσθένους δεινότητος »Über das Gewaltige an der Beredsamkeit des Demosthenes«. Ein δεινόν τι ist das Schicksal des Jesus auch in Josephus' Formulierung gewiß. Die verläumderische Denunzierung durch prominente Volksgenossen bei der feindlichen Besatzungsmacht und prompte Hinrichtung durch den römischen Hochkommissar sind δεινόν τι. Bei Josephus arch. 18 § 55—89 ist θόρυβος ungefähr synonym mit δεινόν.

Das philologische Niveau gegenüber ganz alltäglichen griechischen Wörtern läßt ebenso zu wünschen übrig bei σοφός. Ich habe σοφὸς ἀνήρ mit 'ein bedeutender Mensch' übersetzt und war natürlich auch nicht so ganz glücklich darüber. σοφός ist ähnlich wie hebr. chakam fast immer sehr schwer zu übersetzen, es kann heißen: sachverständig, klug, gescheit, belesen, begabt, intelligent, Dichter, Gesetzeslehrer usw. Jeder Philolog weiß oder sollte wissen, σοφός 'weise' ist eine falsche Schulvokabel, jedenfalls vor der Stoa. Das deutsche Wort 'weise' betont eine Gelassenheitshaltung, eine 'philosophische Ruhe'. Sollte Sch. es besser wissen, so empfehle ich Einsicht zu nehmen in B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens, 1929. Wenn mir Sch. aber meine damalige Übersetzung dick rot anstreicht als groben Fehler, so bleibt nur die unbarmherzige Alternative, daß er noch unzersetzt bei seiner alten Schulvokabel σοφός = 'weise' steht und

[5] Siehe Anm. 3.

streng darauf hält, daß kein Schüler anders sagen darf. Wenn Josephus von einem erfolgreichen Wundertäter und Lehrer sagt »durchaus kein törichter Mann«, so ist dazu keine tragende Theologie nötig. Aber selbst wenn man es nicht ohne diese tun will: den Johannesprolog kann Josephus gelesen haben. Die Gleichsetzung von Sophia und Logos ist dort schon vollzogen, war also 270 bereits 170 Jahre alt. Wie man nämlich nach einer Spannung von 12 Druckseiten erfährt, ist der Ausdruck σοφὸς ἀνήρ deshalb »so eminent wichtig«, weil er dient, den christusverherrlichenden Interpolator in dem christusabgeneigten Text des Josephus zu entdecken. Es ist Paulus von Samosata, in der Zeit von 270 Bischof von Antiochia. Sch. widmet ihm S. 242 den unsagbar falschen Satz: »Der damals schon lange herrschenden Logos-Christologie sucht er sich dadurch anzupassen, daß er Logos und Sophia gleichsetzt«. Bultmann hat 1923 im Eucharisterion für Gunkel nachdrücklich darauf hingewiesen, daß Joh 1 eine Variation und Überbietung von Spr Sal 8 ist. Die Chokma, die Σοφία hilft als anmutiges Mädchen dem Gott Vater bei der Weltschöpfung und spielt zu seinen Füßen. Da der Messias kein Mädchen, sondern ein Masculinum ist, heißt er Joh 1 nicht Σοφία, sondern Λόγος. Diese einfache Tatsache haben Schaeder u. a. zu verschütten getrachtet, aber man kann sie nicht aus der Welt schaffen. Das Schwanken des Josephus, ob man Jesus einen ἀνήρ nennen kann, kommt aus den Vorstellungen über den Messias. Auch für Josephus war er sicherlich etwas über das normale Maß des Menschen hinausgehendes, schon als θαυματουργός. An eine nochmalige Wiederkehr — gar in naher Zukunft — des Messias Jesus hat er bestimmt nicht geglaubt. Für ihn als Nichttheologen genügte, der den prophetischen Messiasverheißungen des AT entsprechende Gesalbte ist Jesus gewesen, er gehört der Vergangenheit an, jeder künftige Anwärter mit dem Anspruch, der Messias zu sein, ist ein von vornherein bewiesener Schwindler. Aber deshalb wird Flavius Iosephus doch nicht Christ!

(Abgeschlossen am 1. Januar 1956)

St. Paul's Journey to Damascus

by **William Prentice**
(30,Boudinot St., Princeton, New Jersey)

In the Acts of the Apostles 9 1-22, there is given in some detail an account of an experience of St. Paul on a journey from Jerusalem to Damascus, and of what happened to him immediately afterwards. This account seems to be entirely corroborated by two speeches assigned to Paul himself, contained in Acts 22 1-21, and 26 12-19. No one would think of disputing what St. Paul himself said about an

actual experience of his own. But what did St. Paul himself really say about this experience? Do we get that from the speeches ascribed to St. Paul in the Acts?

In his Epistle to the Galatians 1 15-17, Paul wrote: "When it pleased God ... to reveal his son in me, that I might preach him among the heathen; immediately I conferred not with flesh and blood: neither went I up to Jerusalem to them which were apostles before me; but I went into Arabia, and returned again unto Damascus".

Perhaps it is not perfectly clear what is meant by the words "reveal his son in me". Certainly they do not mean "reveal his son to me". It is not difficult to suppose that St. Paul, on that long journey from Jerusalem to Damascus, which may have taken ten days or so, would have had a good deal of time to think over by himself what he had learned from Christians and about them. He may have concluded in his own mind that he had been mistaken, that the intense, national, legalistic Jewish beliefs were wrong, and he may have believed that this change of mind was brought about in him by God rather than by any process of reasoning. If that is what these words mean, then we can understand the whole passage very easily. If he was convinced that he had been wrong in persecuting the Christians, then it is most natural that he would not want to consort with Christians intimately for a while, or to talk with anyone, but would want to go off by himself and think it over. He says: "Immediately I conferred not with flesh and blood ... but I went into Arabia, and returned again unto Damascus". I suppose that by Arabia he meant what the Romans and others in his time called Arabia. Two or three days walking south from Damascus would take him into "Trachonitis", now called the Ledja, a volcanic hillcountry, hardly accessible now to traffic from the outside. He could live there for a while without molestation: people there would probably accept him as a "holy man", and be glad to have him live among them, even if he had no money of his own. He could, perhaps, think things out there.

Furthermore, if the journey to Damascus was really to arrest certain Christians and bring them to Jerusalem, he must have had in his company other agents of the Jews to assist him. The narrative in Acts 9 implies that he did. If then he abandoned his mission, renounced his allegiance to the Jewish authorities, and became a Christian, he had to escape from, or at least to separate himself from, the Jewish agents formerly under his command. He could, perhaps, have dismissed them and sent them home; but they were not under his command any longer. It is not strange that in such circumstances Paul wished to get away by himself for a time.

But that is not at all the account given in Acts 9 1-22. Here it is told that when Saul came near Damascus, suddenly

"there shined round about him a light from heaven: and he fell to the earth, and heard a voice saying unto him, Saul, Saul, why persecutest thou me? And he said, Who art thou, Lord? And the Lord said, I am Jesus whom thou persecutest. Arise, and go into the city, and it shall be told thee what thou must do. And the men who journeyed with him stood speechless, hearing a voice, but seeing no man. And Saul arose from the earth; and when his eyes were opened, he saw no man: but they led him by the hand, and brought him into Damascus. And he was three days without sight, and neither did eat nor drink. And there was a certain disciple at Damascus, named Ananias; and to him said the Lord in a vision ..... Arise, and go into the street which is called Straight, and enquire in the house of Judas for one called Saul, of Tarsus; for behold he prayeth ..... And Ananias went his way, and entered into the house; and putting his hands on him said, Brother Saul, The Lord, even Jesus, that appeared unto thee in the way as thou camest, hath sent me, that thou mightest receive thy sight, and be filled with the Holy Ghost. And immediately there fell from his eyes as it had been scales: and he received sight forthwith, and arose, and was baptized. And when he had received meat, he was strengthened. Then was Saul certain days with the disciples which were at Damascus. And straightway he preached Christ in the synagogues, that he is the Son of God".

That does not agree with the account by St. Paul himself in his epistle to the Galatians, which, though very brief, is perfectly comprehensible. Evidently the Christians of the first or second century could not believe that such a change as that which took place in the ideas of St. Paul could have occurred without a miracle of some sort. Miracles were so common and so easily assumed in those days! Hence arose the popular tradition which is recorded in Acts 9 1-22. This tradition contains the details natural to such a story. There is the dazzling light. The recipient of the Communication from heaven falls to the ground. He hears a voice, which sometimes the bystanders hear and sometimes do not hear. He rises from the ground blinded, but later, when he obeys the command, his blindness is miraculously cured.

When the speeches ascribed to St. Paul in Acts 22 1-21 and 26 12-19 are considered, it should be immediately evident that these speeches do not give St. Paul's recollection of the episode, as the passage quoted from his Epistle to the Galatians shows. These speeches merely repeat the traditional account in Acts 9 1-22. It does not seem to me of any importance that in Acts 9 7, it is said: "And the men which journeyed with him stood speechless, hearing a voice, but seeing no man", while in Acts 22 9, it is said: "And they that were with me saw indeed the light, and were afraid; but they heard not the voice of him that spake to me". In this detail the author's recollection of his previous account seems merely somewhat inaccurate. Nor is it important that the occasions on which these speeches are said to have been delivered do not seem very plausible. They are not real speeches of St. Paul. The author of Acts is following the customary

practice of composing for a character in a narrative speeches based on what the author of the narrative believed to be important. The narrative is not corroborated by any actual words of the character himself.

The same is true of practically all of the historical literature of antiquity. The speeches included in an ancient narrative are not the words of actual participants in the events. They are a customary form in which any ancient narrator could present the ideas which he believed to have led to actions and events which he narrated. It may be that a speech of some sort was really delivered on the occasion to which a speech in a narrative is assigned. In such a case it is possible that some phrase or pregnant sentence in the actual speech was remembered and recorded. But that any large, connected portion of an actual speech was remembered is practically impossible. In a very few cases it is possible that a speech was written out by its author, and that this written speech was somehow preserved. But such cases must have been very rare indeed. In most, if not all, the speeches in ancient narratives, the words are not the words of the assigned speaker, but the words of the author of the narrative himself, and this seems to me to be precisely what was meant by Thucydides in that much discussed passage, I, 22, about the speeches in his own book.

The character of the speeches in ancient literature is fully demonstrated in the admirable address of Professor Martin Dibelius, delivered before the Heidelberger Akademie, published in its Sitzungsberichte of 1949, and reprinted in Dibelius' "Aufsätze zur Apostelgeschichte" in 1951. He shows that the speeches in ancient books are not historical events, but present ideas which the authors of the narratives considered important, expressed in form of speeches in direct discourse, which may never have been delivered by anyone at all. They have, therefore, no value as primary sources. In all this I agree entirely with Professor Dibelius. Only, in my opinion, he is too anxious to show that in principle all that is contained in the Acts of the Apostles is reliable.

Historical literature, at least among the ancient Greeks, originated in a desire to entertain. It was the offspring of the Greek heroic epics. There is some talk in these epics of the importance of preserving the memory of the klea andrōn, the famous deeds of men. But it is superficial talk. Those gentlemen who sat around the board and listened to the bards in the eighth century B. C. were not much concerned about the glories of Achilles or Diomed or the rest of the heroes, even if they believed themselves to be, somehow, the descendants of these heroes. They were interested and entertained by stories of hard fighting and exciting adventures, and, to some small extent, of love or sex.

There are a good many speeches in the Homeric poems. They add vividness to the narrative. Besides, this was a very natural way for a bard to present what he imagined to have been in the minds of the actors, and what he imagined had been the reasons or motives for what the actors did. But no one ever thought that the speeches in the Homeric poems were genuine speeches, however true or imaginary the narrative was thought to be.

Later, of course, historical writing among the Greeks was not wholly devoted to entertaining the readers; but, as a literary form, this method of presenting ideas and explanations through speeches composed by the author of the narrative was thoroughly established. Herodotus, for example, evidently had a genuine moral purpose: he seems to have meant his book to be edifying as well as entertaining, and to show that there is a divine governance in human affairs, and that people better try to be good, or at least to have the gods on their side. But Herodotus adhered to the customary form of composition, and includes a good many imaginary speeches in his account.

Thucydides says that he wrote his book partly because he thought that there might sometime be another war, like the Peloponnesian war, and that then it might help people to know how the war in Thucydides' time had really been. But he made a very clear distinction between his account of the events of this war and the speeches which he included in his narrative. The well-known passage (I, 22), however, in which he speaks of this matter, is labored and obscure, and has been misunderstood by many. But people have observed that the speeches in Thucydides are all in the same style. They often contain ideas inappropriate to the particular speaker or occasion. They are only formally addressed to the imagined audiences: they are really addressed to a general public after the war. Sometimes a speech contains argument against something in what appears to have been a later speech. Anyway, how could Thucydides or anyone recall what was really said in these speeches, if there were such speeches at all? No advance copies were handed out to reporters before the speeches were delivered. No reports of the speeches appeared in the newspapers next morning. Those who, like Plutarch, discuss the eloquence of Pericles never quote anything from the speeches in Thucydides which are assigned to Pericles, and Dionysius of Halicarnassus consistently quotes from the speeches in Thucydides as examples of Thucydides' own composition.

Histories written in the Hellenistic or the Roman period contain a good many speeches, some of which are quite long, and sometimes these speeches also seem to us very inappropriate to the occasions. Diodorus (XX, 1—3) has a very frank and illuminating passage on

the purpose and value of such speeches. It is evident that no intelligent person in antiquity ever regarded speeches in ancient narratives as anything but compositions of the authors of these narratives. The speeches were not events in what purported to be an account of facts. They belonged to what was practically the universal form of historical writing. They were a natural embellishment of a story, or else they contained the author's own explanation of what was in peoples' minds and why people acted as they did. No one imagined that these were real speeches.

All this applies to the speeches assigned to St. Paul in Acts 22 and 26. These speeches do not agree with what Paul himself tells in his epistle to the Galatians. They agree exactly (except in one small detail) with the narrative in Acts 9. They were composed by the author of this narrative, in accordance with the common practice of the authors of such narratives at that time. They have no authority as words of St. Paul himself.

Consequently, all that we really know about St. Paul's journey to Damascus is what we learn, or can infer, from that very summary passage in Galatians 1 15-17: All the rest is popular legend.

(Completed December 3, 1953)

Augustinus zum lateinischen Text des Jakobusbriefes

Von cand. theol. **Walter Thiele**
(Beuron - Hohenzollern)

Unter den exegetischen Arbeiten Augustins befindet sich eine Expositio epistulae Iacobi. Sie ist nicht mehr erhalten; von ihr wissen wir nur durch einen Hinweis in den Retraktationen. Hier bemerkt Augustin (2, 58, 1 pg. 170, 2 Knoell): *ipsam epistulam . . . non diligenter ex graeco habebamus interpretatam.*

D. De Bruyne hat an Hand überzeugender Listen nachgewiesen, daß Augustin selbständig am Bibeltext gearbeitet hat[1]. Das Hauptanliegen Augustins war, die griechische Vorlage möglichst getreu wiederzugeben, ohne daß dabei die Klarheit der Übersetzung leiden sollte. De Bruyne erwähnt auch die genannte Stelle aus den Retraktationen und bemerkt dazu: »Si Augustin a constaté, qu'elle était mauvaise (nämlich die Übersetzung von Jac), cette constatation seule prouve qu'il l'a comparée plus tard avec le grec«[2]. Tatsächlich läßt

[1] Saint Augustin reviseur de la Bible, Miscellanea Agostiniana II, Rom 1931, S. 521—606.

[2] S. 604.

sich diese Revisionsarbeit Augustins am lateinischen Text von Jac an zwar wenigen, aber doch ganz bezeichnenden Stellen nachweisen[3].

1. 1 17 τροπῆς ἀποσκίασμα *momenti obumbratio* AU (= Augustin) in sämtlichen Belegen[4]. Vulgata: *vicissitudinis obumbr.* Daß für AU als griechische Vorlage nicht τροπῆς, sondern ῥοπῆς anzunehmen ist, ist bereits von W. Estius[5], in neuerer Zeit von J. Wordsworth ausgesprochen worden[6]. AU ist auch nicht der einzige Zeuge für diesen Text: die altlateinische Übersetzung im Codex Corbeiensis (Nr. 66 Sigelliste Vetus Latina, ff) setzt ihn ebenfalls voraus: *modicum obumbrationis*[7]. Es läßt sich nicht entscheiden, ob AU die Lesart *momenti obumbr.* vorgefunden oder eingeführt hat, aber sein gleichbleibendes Zeugnis für diese Lesart beweist mit völliger Eindeutigkeit, daß er sie für richtig gehalten hat und, wenn er sie vorfand, bewußt beibehalten hat.

momenti obumbr. ist in nachaugustinischer Zeit noch bezeugt: Pseudo-Augustinus, Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos 3, 17 (PL 45, 1631); Ferrandus ep 7, 3 (PL 67, 931 A); Primasius (PL 68, 827 C; der Mignedruck schreibt [*momenti*] *vicissitudinis obumbr.*); Rusticus, contra acephalos disputatio in der Übersetzung des Briefes Cyrills (ep 39) an Johannes von Antiochien (PL 67, 1204 C)[8].

2. 3, 17 ἀδιάκριτος *inaestimabilis* AU[9] (Vulg.: *non iudicans*).

Der Thesaurus Linguae Latinae fordert auf Grund der AU-Belege für *inaestimabilis* unter Verweis auf die Vulgata aktivischen Sinn (VII, 1, 815, 24—27). Zum aktivischen Gebrauch der Verbaladjektiva auf *-bilis* cf. E. Löfstedt, Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax, Lund 1936, S. 84—88.

Aber liegt nicht in diesem Fall für *inaestimabilis* die andere Möglichkeit näher, daß AU bewußt den aktivischen Sinn ablehnt,

---

[3] Ich benutzte das Material des Vetus-Latina-Instituts Beuron.

[4] de nat. boni 24 (866, 11 Zycha); conf. 3, 10; 4, 25 (43, 20; 72, 17 Skutella); de civ. dei 11, 21 (489, 14 Dombart/Kalb); ep. 147, 46 (321, 4 Goldbacher); de Genesi ad litt. 5, 18 (161, 16 Zycha); c. litt. Pet. 3, 3 (163, 24 Petschenig); Ps 142, 11 (PL 37, 1852); s 23, 15; 26, 14; 159, 9; 284, 1 (PL 38, 161. 178. 872. 1288); de spir. et litt. 11 (163, 22 Urba/Zycha); trin. 1, 2 (PL 42, 821); virg. 42 (285, 18 Zycha).

[5] Der Originaldruck Paris, 1566 war mir nicht zugänglich; cf. Guilielmi Estii in omnes D. Pauli epistolas item in catholicas commentarii . . . curavit Joannes Holzammer, III, ²Mainz 1859, S. 404.

[6] Studia Biblica I, 1885, S. 138. [7] Studia Biblica I, 1885, S. 116, 138.

[8] Aber in den ebenfalls von Rusticus bearbeiteten Konzilsakten ist für die gleiche Stelle mutatio gewählt: ACO 1, 3 (190, 16 Schwartz); griechische Überlieferung ACO 1, 1, 4 (19, 5 Schwartz) = PG 77, 180 B.

[9] de gratia 46 (PL 44, 912); de natura et gratia 17 (244, 4 Urba/Zycha); de dono perseverantiae (PL 45, 1020).

weil er durch die griechische Vorlage ἀδιάκριτος nicht gerechtfertigt ist, sodaß für *inaestimabilis* die übliche passivische Bedeutung auch für diese Stelle beizubehalten ist? AU äußert sich an den Stellen, an denen er *inaestimabilis* belegt, nicht über diese Lesart, an der einzigen Bibelstelle, die noch ἀδιάκριτος bietet (Prov 25, 1), fehlt ein AU-Zitat, aber bemerkenswert ist, daß AU, wie De Bruyne gezeigt hat[10], für διακρίνω *diiudicare* bevorzugt. Hätte AU an der aktiven Auffassung von ἀδιάκριτος festhalten wollen, wie sie die Vulgata bot, welche Veranlassung sollte er gehabt haben, so entscheidend von diesem Text abzugehen und damit seinen eigenen Grundsätzen untreu zu werden?

3. 5, 11 Es ist nicht zufällig, wenn AU ὑπομονή mit *sustinentia* wiedergibt[11]. Vulg. *sufferentia*. In der Übersetzung des unmittelbar vorangehenden Partizipiums τοὺς ὑπομείναντας hieß es in der Vulgata (das AU-Zitat setzt erst mit *sustinentia* ein): *qui sustinuerunt*. Augustin hat also für ὑπομονή bewußt wieder eine Ableitung von *sustinere* gewählt, um so auch im Lateinischen auf die Gleichförmigkeit der griechischen Vorlage hinzuweisen. Das Bemühen Augustins, in der Wiedergabe griechischer Worte nicht mit den lateinischen Vokabeln zu wechseln, zeigt sich besonders in seinen Predigten über den ersten Johannesbrief, wo z. B. für das häufig wiederkehrende φανεροῦν regelmäßig (einzige Ausnahme I Joh 3 2) *manifestare* gewählt ist; eine genaue Parallele zu Jac 5 11 liegt I Joh 2 25 vor: ἡ ἐπαγγελία ἣν ἐπηγγείλατο (*re*)*promissio quam pollicitus est* die gesamte lateinische Überlieferung, aber AU *pollicitatio quam pollicitus est* (PL 35, 2003).

4. 1, 13 πειράζομαι. Die Augustinbelege scheiden sich:

temptatur s 57, 9 (PL 38, 390); s 58, 9 (PL 38, 397); s Guelferb. 33, 3 (Morin, Miscell. Agost. I, Rom 1930, 578, 30) = Vulgata

temptor de gratia 3 (PL 44, 883) mit Hieronym., adv. Jovinianum 2, 3 (PL 23 [1845] 286 C) und den Vulgatazeugen GHKVc cod. caraf.; in ras. BΘU.

Die Zitate aus den Sermones liegen zeitlich vor dem Beleg aus de gratia[12], aber das Bezeichnende an dieser Scheidung innerhalb der Augustinschriften ist, daß Augustin in dem literarischen Werk de gratia den genauen Anschluß an die griechische Vorlage erstrebt, während in den Predigten die an dieser Stelle flüssigere dritte Person beibehalten wird. Schlüsse über den Zeitpunkt der Revisionsarbeit Augustins können jedenfalls aus diesen Belegen nicht gezogen werden.

[10] Misc. Agost. II, S. 539 unten. [11] ep. 140, 26 (176, 13; 177, 3 Goldbacher).

[12] s 57 vor 410; s 58 zwischen 412 und 416; s Guelferb. 33 zwischen 414 und 416 (nach A. Kunzelmann, Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus, Miscell. Agostiniana II, Rom 1931, Tabelle S. 512ff.); de gratia 426/427 (Vetus Latina I, Verzeichnis der Sigel).

Zur Beantwortung dieser Frage ist überhaupt nur wenig Material beizubringen: das erste Zeugnis für *momenti obumbr.* liegt in den Confessiones (397—400), für *inaestimabilis* bei de natura et gratia (415), für *sustinentia* ep. 140 (411—12)[13], Zitate aus Augustinschriften vor 397 belegen die zur Frage stehenden Stellen nicht.

Mit Ausnahme der bereits genannten Lesart *momenti obumbratio* finden wir die typischen Augustin-Lesarten nach Augustin nicht mehr bezeugt, freilich fehlen die für *momenti* genannten Zeugen an den übrigen Stellen. Damit muß die Frage offen bleiben, ob die Lesart *momenti* sich als wirklicher Bibeltext behauptet hat oder ob ihr Weiterleben lediglich den Predigten und Schriften Augustins zu verdanken ist[14].

[Abgeschlossen am 1. September 1954]

Vikariatstaufe in I Cor 15 29?

Von Studienrätin **Maria Raeder**
(Göttingen, Kesperhof 13)

Diese Stelle deutet die moderne Exegese — wie schon der Ambrosiaster[1] — fast durchweg auf den *baptismus vicarius*, der uns durch Tertullian[2] und Joh. Chrysostomus[3] als von Häretikern geübter Brauch bezeugt wird. Auch Epiphanius[4] weiß von einer entsprechenden παράδοσις bei den Kerinthianern. Von den Marcioniten berichtet Chrysostomus[3]: wenn bei ihnen ein Katechumene (ungetauft) gestorben sei, hätten sie einen Lebenden unter dem Bett des Verschiedenen versteckt, seien auf den Toten zugegangen und hätten ihn angeredet und gefragt, ob er die Taufe empfangen wolle. Es habe dann, da jener nicht antworten konnte, der Versteckte von unten her an seiner Statt gesagt, er wolle gern getauft werden. Und so hätten sie ihn getauft anstelle des Verstorbenen (ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος), »als handle es sich um ein Theaterstück«.

Daß dieser abergläubische Mißbrauch des Sakramentes der paulinischen Glaubenslehre widerspricht, liegt auf der Hand. Kurz vorher, 10 1-13, wendet sich ja der Apostel gegen eine magische Wir-

[13] cf. Vetus Latina I, Verzeichnis der Sigel, und A. Goldbacher, CSEL 58 (Registerband zur Edition der Briefe), S. 37f.

[14] Nicht genannt wurde Jac 3 1 πολλοί *multi* AU tract in Jo. 57, 6 (PL 35, 1792) mit den Codices s (53), ff (66). *plures* AU s 23, 2 (PL 38, 155); retract. pr. 2 (8, 18 Knoell) = Vulgata. Möglich, daß *multi* in bewußter Angleichung an den griechischen Text gewählt wurde, aber nicht zu beweisen; jedenfalls hat AU an dieser Lesart nicht festgehalten, wie die Retraktationen zeigen.

[1] MPL 17, S. 266. [2] Tertull., De resurr. carn. XLVIII (Oehler II, S. 530f.) Tertull., Adv. Marc. V, 10 (Oehler II, S. 302f.).

[3] Joh. Chrysostomus, Homil. XL, z. St. (Montfaucon t. X, p. 378).

[4] Epiph., Pan. haer. 28, 6, 4 (Holl I, 318, 15ff.).

kung der Taufe. Auch die schon von dem Ambrosiaster[1] vertretene Annahme einer hier vorliegenden argumentatio e concessis scheitert an der Tatsache, daß Paulus sonst nie so vorgeht[5]. Nach J. Jeremias[6] rührt die Unsitte der Vikariatstaufe höchstwahrscheinlich erst aus einer Mißdeutung unserer Stelle her[7].

Für das richtige Verständnis unseres Verses dürften zwei Gesichtspunkte maßgebend sein:

I. Die übliche Deutung des ὑπέρ dieser Stelle im Sinne des ἀντί bzw. als »zugunsten von« ist vom philologischen Standpunkt aus keineswegs die einzig mögliche. Es liegt sogar näher, das ὑπέρ mit dem Genitiv in finalem Sinn zu deuten[8], also hier das ὑπέρ der »Abzweckung«[9] zu sehen[10].

---

[5] I Cor 11 5 wäre nur dann ein Gegenargument, wenn es sich 14 34 um ein gottesdienstliches Reden der Frau handelte und nicht vielmehr um ein erschrecktes und aufgeregtes Fragen in bezug auf plötzlich einsetzende Glossolalie (vgl. 14 35a).

[6] Vorlesung über den I. Korinther-Brief, Sommer-Semester 53.

[7] Diese Vermutung äußert schon Aug. Neander (Allgem. Gesch. der christl. Religion und Kirche I, 2, S. 812, Hamburg 1826) und Derselbe (Comm. über d. I. Corinther-Brief, S. 730 [1847]), doch ist seine Datierung dieses marcionitischen Brauches auf das 5. Jh. natürlich nicht haltbar.

[8] Anders W. Bauer, Wörterb. z. NT, 1952⁴, Sp. 1523 unter c. Aber auch Rm 9 3 dürfte das ὑπέρ final zu deuten sein: »um meiner Brüder willen . . .«, d. h., um sie zu retten.

[9] Blass-Debrunner, NTliche Gramm., 1943⁷, § 231, 2 (S. 104) und Anhang S. 40.

[10] Den finalen Sinn des ὑπέρ unserer Stelle erkannte schon Jacobus Elsner (1728), Observationes Sacrae in Novi Foederis Libros, tom. II (Epist. Apostolorum et Apoc. compl.), p. 127—131, der als neutestamentliche Belege noch anführt: v. 3; Rm 15 8; II Cor 1 6 12 19; Joh 6 51. (Weitere Belege bei W. Bauer, Wörterb. z.; NT, 1952⁴, Sp. 1523 unter b.) — Aus der klass. Gräzität zieht Elsner heran: Demosthenes, Philipp. 10, 71 (Butcher, Oxford): ὡς ὑπὲρ φιλοτιμίας καὶ δόξης πάντα ταῦτα ποιεῖς = »quod pro honore et gloria omnia haec facis, i. e. ut consequaris gloriam«; Lucianus, Dialog. Mort. 19: »accusa igitur Menelaum« ὅστις ὑμᾶς ὑπὲρ τοιαύτης γυναικὸς ἐπὶ Τροίαν ἤγαγεν = »qui vos propter talem conjugem contra Trojam duxit, i. e. ut eam recuperaret«. Ein dritter Beleg Elsners bringt das ὑπέρ mit dem Genitiv der Person sogar in Verbindung mit νεκρός: Aelianus, Var. Histor. lib. 12, cap. 64 ὑπὲρ τοῦ νεκροῦ μάχη καρτερὰ πάνυ σφόδρα ἐγένετο = »propter defunctum Alexandrum acerrima prorsus contentio oriebatur, cui nempe ejus cadaver cedere deberet«. (Weitere klass. Belege für finales ὑπέρ bei Liddell-Scott, A Greek-English Lexicon, New edition, Oxford 1940, vol. II, 1857 b s. u. ὑπέρ A II 1.) — Doch nimmt Elsner mit der Auslegung »ut veniant ad mortuos . . . Venire autem seu descendere ad mortuos est mori . . .« (ὑπὲρ τῶν νεκρῶν = ὑπὲρ θανάτου) die βαπτιζόμενοι selbst als die νεκροί und sieht hier (in zu ängstlicher Verknüpfung mit vv. 30ff.) eine Taufe in der Absicht, sich der Todesgefahr auszusetzen. Der Zusammenhang zwischen v. 29 und vv. 30ff. dürfte aber nur darin liegen, daß der Apostel in v. 29 zeigt, daß Glieder der korinthischen Gemeinde ja schon im Hinblick auf die Auferstehung handeln, wie nach vv. 30ff. er selbst es tut.

II. Mit den νεκροί unserer Stelle dürfte der Apostel verstorbene Christen gemeint haben, denn auf solche ausschließlich weist der Kontext hin (vv. 18 u. 23), also verstorbene, christlich getaufte Angehörige oder Freunde der βαπτιζόμενοι[11].

Paulus hat also hier wohl sagen wollen, daß in Korinth Ungläubige sich um ihrer im Glauben entschlafenen, getauften Angehörigen oder Freunde willen auch taufen ließen, d. h., um bei der Auferstehung mit ihnen vereinigt zu werden[12].

Diese Deutung ergibt sich zwanglos aus der Berücksichtigung der Missionssituation. Sie stimmt zum Kontext, da sie deutlich werden läßt, daß in der korinthischen Gemeinde im Hinblick auf die Auferstehung getauft wurde. Vor allem aber entfällt so die Schwierigkeit, dem Apostel unterstellen zu müssen, daß er mit einem Brauch argumentiert, den er nicht billigen kann.

Es wird also folgendes Verständnis von I Cor 15 29 vorgeschlagen: »Was sollen denn die anfangen, die sich um der Toten willen taufen lassen (d. h., um mit ihren verstorbenen, christlich getauften Angehörigen oder Freunden bei der Auferstehung vereinigt zu werden), wenn überhaupt Tote nicht auferstehn? Was lassen sie sich denn dann um ihretwillen taufen«?

(Abgeschlossen am 4. Januar 1955)

---

[11] So schon Joh. Lorenz Mosheim (1741), Erklärung des 1. Briefes des Hl. Apost. Pauli a. d. Gem. zu Corinthus, S. 972—974. Doch spielt bei Mosheim das ὑπέρ von rein kausaler Bedeutung (»... daß diese Ungläubige ... durch den Glauben ... ihrer sterbenden Freunde u. Angehörigen, so gerühret worden, daß sie ihren Wiederwillen gegen die Christl. Religion fahren lassen, u. sich entschlossen, dieselbe anzunehmen und zu bekennen ...«) zu lokaler Bedeutung hinüber (»... daß sie ... sich so fort bey den Leichen der Ihrigen in dem Sterbe-Hause ... taufen lassen«). Den Glauben an die Auferstehung schreibt Mosheim (wohl gegen die Meinung des Apostels) ausdrücklich nur den νεκροί, nicht aber den βαπτιζόμενοι zu. —

Daß hier verstorbene Christen gemeint sind, vermutet auch der Amerikaner George G. Findlay, St. Paul's First Epistle to the Corinthians (The Expositor's Greek Testament Edited by Rev. W. Robertson Nicoll 1897—1910, Vol. 2, p. [727] —953); er übersetzt aber: »those baptised for the dead«, also etwa: »den Toten zuliebe«.

Mag nun auch das kausale Moment bei diesem Sich-Taufen-Lassen in Korinth mit hineingespielt haben, so kann doch als direkter Beweis für das Ausgerichtetsein der Gemeinde auf die Auferstehung, um den es hier geht, dem Apostel nicht der kausale, sondern nur der finale Sinn vorgeschwebt haben.

[12] Daß es sich hier um Taufen im Sinne des Übertrittes zum Christentum handelt, betont auch G. G. Findlay (s. Fußnote 11) ausdrücklich: »οἱ βαπτιζόμενοι, unless otherwise defined, can only mean the recipients of Christian baptism, in its well understood sense as the rite of initiation into the Christian state administered upon confession of faith (1 13ff.; 12 13; Rm 6 3f.; Gal 3 27 etc.).«

Ὅτι 'recitativum' in Lc 1 25. 61 2 23

Von **Paul Winter**
(16, Clifton Road, London W 9)

Ein rezitatives ὅτι vor direkter Rede kommt an vielen Stellen des NT vor und ist besonders im Dritten Evangelium auch außerhalb der die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu enthaltenden Kapitel anzutreffen. Man muß wohl von vornherein darauf verzichten, eine allgemeine, in allen diesen Fällen zutreffende Erklärung zu geben, und sich darauf beschränken, Erklärungen des Sprachgebrauchs im Einzelfall zu suchen.

Es liegt nahe, die Ursache des neutestamentlichen Gebrauchs, Teile direkter Rede durch ein ὅτι einzuleiten, im Vulgärgriechischen zu suchen oder aber Übersetzung des aramäischen דִּי־ (vergleiche Dan 2 25) anzunehmen. Daneben wäre noch als dritte Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß es sich im Sonderfall um eine Wiedergabe des hebräischen כִּי handeln könnte.

Zunächst sei erwogen, ob sich für die drei Stellen in der Lukanischen Kindheitsgeschichte, die als ὅτι recitativum aufgefaßt werden, eine hinreichende Erklärung in der *graecitas* finden läßt. Zur Vermischung direkter mit indirekter Redeform bei Anwendung des ὅτι bemerkt Blass-Debrunner, daß ὅτι oft »die Rolle unseres Anführungszeichens vertritt«[1]. Kann das Vorkommen des ὅτι an den Stellen Lc 1 25. 61 und 2 23 auf diese Weise erklärt werden?

In Lc 1 61 lesen wir: καὶ εἶπαν πρὸς αὐτὴν ὅτι *mit anschließender direkter Rede.* Kurz darauf findet man in Lc 1 63: καὶ . . . ἔγραψεν λέγων *mit anschließender direkter Rede* und in Lc 1 67: καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων *mit anschließender direkter Rede.* Hier ist es unverkennbar das λέγων (לֵאמֹר), dem die Rolle eines Anführungszeichens zukommt. Es wäre doch überaus merkwürdig, daß ein Schriftsteller in einem Abschnitt von sechs Versen zwei so verschiedene Hilfsmittel im Sinne eines »Anführungszeichens« verwendet haben sollte, wie es in einem Falle das ὅτι und in den zwei anderen Fällen das λέγων ist.

Im neutestamentlichen Griechisch steht in indirekten auf ὅτι folgenden Aussagen anstelle des *modus optativus* der *modus indicativus.* Wo nun durch ein ὅτι eine direkte Aussage eingeleitet

[1] Friedrich Blass: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* Bearbeitet von Albert Debrunner § 470; Neunte Auflage; Göttingen 1954; S. 299. Vergleiche Ludwig Radermacher: *Neutestamentliche Grammatik*; Tübingen 1911; S. 159: »In der Einführung abhängiger Aussagesätze tritt ὡς gegen ὅτι (διότι) stark zurück. Aber die Bedeutung dieser Konjunktionen hat sich derart abgeschwächt, daß sie gewissermaßen nur noch anführende Partikeln sind, die anzeigen, daß etwas folgt, ohne auf die Stuktur des Gedankens einen Einfluß auszuüben«.

wird, müßte man fragen, ob im betreffenden Einzelfall bei konsequent durchgeführter indirekter Rede ein ὅτι *causale* oder ein ὅτι *declarativum* gebraucht worden wäre. Ist das ὅτι als anführend oder als begründend zu verstehen? Nur wenn das erstere angenommen werden darf, kann es sich um ein echtes ὅτι *recitativum* handeln. Ὅτι *recitativum* ist aus dem ὅτι *declarativum* abgeleitet. Man stelle sich vor, daß ein Erzähler sich anschickt, in indirekter Redeform einen Bericht zu geben, und nun plötzlich, der größeren Genauigkeit halber, in die direkte Redeform umschwenkt. Das häufige Vorkommen von ὅτι vor Literaturzitaten ist auf diese Weise erklärbar. Durch langen und wiederholten Sprachgebrauch ist diese Ausdrucksform erstarrt und die Konjunktion ὅτι wurde gelegentlich automatisch im Sinne eines dem Zitat vorangehenden Anführungszeichens verwendet.

Wir wollen nun an Lc 1 25. 61 und 2 23 untersuchen, ob das ὅτι hier einen begründenden oder einen anführenden Charakter hat. Die drei Stellen, die ich zugleich mit dem Vulgatatext wiedergebe, lauten:

1 25: λέγουσα ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος
dicens quia sic fecit mihi dominus

1 61: καὶ εἶπαν πρὸς αὐτὴν ὅτι οὐδείς ἐστιν ἐκ τῆς συγγενείας σου ὃς καλεῖται τῷ ὀνόματι τούτῳ
et dixerunt ad illam quia nemo est in cognatione tua qui vocetur hoc nomine

2 23: καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι πᾶν ἄρσεν . . . ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται
sicut scriptum est in lege domini quia omne masculinum . . . . . sanctum deo vocabitur

Man sieht zunächst, daß der Lateiner in den angeführten Fällen das lukanische ὅτι nicht als Einleitung der direkten Rede gelesen, vielmehr es als Bestandteil der Rede selbst (quia, *fürwahr denn, sicherlich*) aufgefaßt hat. Dies ist um so auffallender als die Vulgata an mehreren Stellen des AT ein in der Septuaginta vor direkter Rede anzutreffendes ὅτι einfach übergeht und unübersetzt läßt. In Gen 21 30 37 35 und Jos 2 24 ist das hebräische כִּי durch ein in der griechischen Übersetzung der direkten Rede anscheinend vorangehendes ὅτι wiedergegeben. Die lateinische Übersetzung unterläßt die Wiedergabe sowohl von כִּי wie von ὅτι (es sei denn, daß wir in Gen 37 35 in dem eingeflochtenen *sed* nach *et* das hebräische כִּי wiedererkennen wollten). Es ist natürlich nicht anzunehmen, daß der Altlateiner oder gar Hieronymus Kenntnis von einer semitischen Quelle des Lukasevangeliums hatten! Das *quia* an den angeführten Stellen mag jedoch bezeugen, daß ὅτι hier weniger als ein aus ὅτι *declarativum* abgeleitetes *recitativum* als vielmehr als ein ὅτι *causale* aufgefaßt wurde. Es wäre nicht zur Einleitung der direkten Rede,

sondern wie διότι im Sinne einer Begründung oder Bekräftigung der Aussage gebraucht worden.

Wollte man nun annehmen, daß der Lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte eine hebräische Quelle zugrunde liegt und daß es eine hebräische Wendung war, die in den entsprechenden drei Fällen die Anwendung der Partikel ὅτι nahelegte, so wäre ὅτι in Lc 1 25, 61 und 2 23 wohl nicht als ein der direkten Rede vorangehender Satzteil (ὅτι *recitativum*) aufzufassen, sondern es könnte wie das hebräische כִּי in bekräftigendem Sinne als Bestandteil der Rede gelten[2].

Lc 1 25: *Wahrlich, also hat der HErr mir getan!*

Lc 1 61: *und sie sprachen zu ihr: Gewiß doch, niemand in deiner Sippe trägt diesen Namen.*

Lc 2 23: *wie geschrieben steht im Gesetze des HErrn: Fürwahr, alles was männlich ist . . . . soll dem HErrn geweiht sein!*

Es mag an dieser Stelle darauf verwiesen werden, daß Luther zumindest in Lc 1 61 das ὅτι nicht als Einleitung, sondern als Bestandteil der direkten Rede aufgefaßt hat. Ob er wohl fühlte, daß der Wendung ein *usus hebraicus* und nicht ein *usus graecus* zugrunde liegt?

Um vor vorschnellen Folgerungen zu warnen, sei darauf hingewiesen, daß das Vorkommen eines ὅτι *recitativum* im Dritten Evangelium nicht als Kriterium bei der Quellenscheidung dienen kann. In dem von ihm übernommenen Markus-Stoff hat der Dritte Evangelist in mehreren Fällen ein in Mc stehendes ὅτι *recitativum* beseitigt, in anderen Fällen beibehalten, und an drei Stellen (Lc 4 43 19 31 20 5) wo der Mc-Text kein ὅτι *recitativum* hat (Mc 1 38 11 3 11 31) es von sich aus eingeflochten[3].

---

[2] Das ὅτι wäre wie διότι verstanden und gebraucht worden; siehe Blass-Debrunner §§ 456, 1, 2 und 480, 6; S. 288, 308.

[3] Zu dem Vorstehenden siehe auch meine Notiz in der Harvard Theological Review, vol. 48, no. 3, auf SS. 213—216.

Zum apokalyptischen Festmahl in Mc 6 34 ff.

Von **Ethelbert Stauffer**

(Erlangen, Burgbergstr. 51)

Schon Albert Schweitzer hat das galiläische Passahmahl von Mc 6 34ff. als apokalyptisches Festmahl des Messias mit dem Gottesvolk verstanden[1]. In der letzten Nummer dieser Zeitschrift habe ich die Schweitzersche These durch den Hinweis auf Sure 5 und die Wüstentexte zu untermauern und auszubauen versucht[2]. Inzwischen hat Milik die »Versammlungsordnung« aus der Höhle Qumran I ediert[3]. Hier finden sich einige Textpartien, die uns erlauben, die apokalyptische Urbedeutung des Festmahls von Mc 6 34 noch schärfer zu fassen. Ich zitiere sie aus drucktechnischen Gründen in Miliks Übersetzung:

Les chefs (רואשי) de milliers d'Israel, les commandants (שרי) de centaines, commandants de cinquantaines, commandants de dizaines[4]. - Tous . . . les commandants (שרי) des milliers et les commandants de centaines, de cinquantaines et de dizaines[5]. — Das ist die wohlbekannte gestaffelte Lagerordnung, deren Spuren uns noch in Mc 6 40 begegnen, aber in den Großevangelien (Mt 14 19 Lc 9 14) schon mehr oder minder verwischt sind (s. ZNW 46, S. 29).

〈2 11〉 (Voici l'ordre de) session des hommes de renom (אנשי השם) invités aux convocations pour les délibérations communes, au cas où (Dieu 〈2 12〉 mènerait) le Messie avec eux: (Que le prêtre) ait rang de chef sur toute la Congrégation d'Israel. Quant à tous 〈2 13〉 les (anciens) des prêtres fils d'Aaron invités aux convocations, hommes de renom, ils prendront place 〈2 14〉 sous sa présidence, chacun selon sa dignité. Ensuite prendra place le Messie d'Israel (משיח ישראל), puis prendront place sous sa présidence les chefs 〈2 15〉 des milliers d'Israel, chacun selon sa dignité et (le poste qu'il occupe) en leurs camps (במחניהם) et leurs marches. Ensuite tous 〈2 16〉 les chefs des anciens de la Congrégation ainsi que tous les sages de la Congrégation sainte prendront place sous leur présidence, chacun selon 〈2 17〉 sa dignité. (Lorsque) ils se réuniront à la table commune (ou pour boire) le vin, et que la table 〈2 18〉 commune sera mise et le vin (mêlé) pour qu'on le boive, que personne ne mette la main à la première bouchée 〈2 19〉 de pain et au vin avant le Prêtre; car c'est à lui de bénir la première bouchée de pain 〈2 20〉 et le vin, et de mettre la main au pain en premier. Ensuite le Messie d'Israel mettra la main 〈2 21〉 au pain,

---

[1] A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis 2 (1901), S. 55ff.; Geschichte der Lebenjesuforschung (6. Aufl., 1951) S. 421ff.

[2] ZNW 46 (1955), S. 20ff., bes. 26ff. (abgeschlossen August 1954).

[3] D. Barthélemy and J. T. Milik, Qumran Cave I (Oxford 1955), p. 108/118.

[4] I Q Sa 1, 14f.; Milik a. a. O. p. 112.

[5] I Q Sa 1, 27 bis 2, 1; Milik a. a. O. p. 116.

(et ensuite béniront) tous (les membres de) la Congrégation réunie, chacun selon sa dignité. Et c'est d'après cette prescription que l'on agira ⟨2 22⟩ pour tout (repas où) se trouveront réunis au moins dix hommes[6].

Hier ist der Terminus Lager ausdrücklich gebraucht (2 15). Das Schema der Abteilungsgliederungen von den Tausendschaften bis herunter zu den Zehnerschaften (in 2 5. 22 sind nur die Grenzfälle genannt) kehrt wieder im Schematismus der Tischordnung, ähnlich wie in Mc 6 39 f. Die Epiphanie des Messias aus Israel beim Festmahl (2 12. 14. 20) hat ihr Gegenstück in der Selbstoffenbarung Jesu Christi beim passahzeitlichen Wundermahl Mc 6 34 ff.[7] Zum Ergreifen des Brotes (2 18/21) vgl. Mc 6 41 a. Zum Segensspruch (2 19) vgl. Mc 6 41 b. Zur Doppelformel Brot und Wein (2 17/21) vergleiche man das Abendmahl (Mc 14 22 f.), das nach Joh 6 4/58 mit dem galiläischen Passahmahl in einem vielsagenden Zusammenhang steht (cf. ZNW 46, S. 29). Die Schlußvorschrift 2 21 f. kann man mit den Schlußformeln Mc 14 25 I Cor 11 25 c 11 26 vergleichen.

Die ideologischen und soziologischen, situationsgeschichtlichen und offenbarungsgeschichtlichen Unterschiede sind deutlich genug. Der Wüstentext stellt ganz im Sinne der dort herrschenden Priestertradition den gesalbten Priester (= Hauptpriester – כוהן הרואש) an die Spitze der Hierarchie und Tischordnung. Der Gesalbte aus Israel (= Messias = Davidsshon) ist in jeder Hinsicht der zweite Mann[8]. In Mc 6 34 ff. steht Jesus, der Davidssohn und Messias aus Israel, im Mittelpunkt und läßt für einen zadokidischen Messias neben oder gar über ihm keinerlei Raum. Im Wüstentext handelt es sich um ein (sit venia verbo) Kasinoessen der obersten Chargen, zu dem nur die אנשי השם geladen sind und »zwanglos nach der Rangliste« Platz nehmen. In Mc 6 39 f. handelt es sich um ein improvisiertes Massenfestmahl mit vielen tausend Leuten, Männern ohne Namen, die ungebeten mit Weib und Kind erschienen sind und (zwar nach der altisraelitischen Lagerordnung, aber) nicht nach irgendeiner alten oder neuen Rangliste gruppiert werden. Im Wüstentext hören wir von einem hochrituellen Mahl mit Brot und Wein, in Mc 6 38 ff. von einer Wunderspeisung mit den paar Broten und Fischen, die zufällig zur Hand sind. Entscheidend aber: Der Wüstentext ist eine prospektive Anordnung für das apokalyptische Festmahl, das am Ende

[6] I Q Sa 2, 11/22; Milik a. a. O. p. 117.

[7] Die bekannte Erwartung, der Messias werde sich an einem Passahfest offenbaren, hat offensichtlich eben damals (Passah 31) einen Höhepunkt erreicht und mancherlei messiaspolitische Bewegungen ausgelöst, im Norden (Joh 6 14 f.) wie im Süden (Lc 13 1). Auch der Massenandrang am See Genezareth Mc 6 33 hängt zweifellos damit zusammen. Zum Hirtenmotiv in Mc 6 34 vgl. den Getreuen Hirten (רועה נאמן) in dem liturgischen Fragment 2 8 bei Milik a. a. O. p. 154.

[8] Cf. Milik a. a. O. p. 118, 121 f.

der Zeiten stattfinden soll. Mc 6 34 ff. ist dagegen ein retrospektiver Bericht über das apokalyptische Festmahl, das in der Passahzeit des Jahres 31 am See Genezareth stattgefunden hat. Impletum est tempus.

(Abgeschlossen am 24. März 1956)

Bericht über den Berliner Theologentag 1956

Im folgenden stelle ich die mir freundlicherweise von den Herren Vortragenden eingesandten Berichte über ihre auf dem Berliner Theologentag, 3.—6. Januar 1956, gehaltenen Vorträge und Referate aus dem Fachgebiet der ZNW zusammen. Die Reihenfolge ist alphabetisch. Ich danke auch an dieser Stelle allen Einsendern bestens. W. Eltester.

Erwägungen zur Herkunft der Didache

Von Alfred Adam
Bethel b. Bielefeld

(Referat in der kirchengeschichtlichen Sektion)

1. Das koptische Fragment der Didache (Pap. Oxyrh. 9271, V s; von Did. 10, 3 bis 12, 2 reichend) ist nicht als Abschrift, die liturgischen Zwecken dienen sollte, zu beurteilen, wie es Carl Schmidt in seiner grundlegenden Ausgabe und Übersetzung des Textes tut (ZNW 1925, 81—99), sondern als Übersetzungsübung auf Grund einer syrischen Vorlage. Der Beweis dafür kann an mehreren Stellen erbracht werden. Der Inhalt des Fragments läßt das Vorhandensein einer frühen syrischen Version der Didache erschließen; diese ist gegenüber dem Bryenniostext teils erweitert, teils verkürzt.

2. Die Verknüpfung der Didache mit dem syrischen Raum gewinnt an Wahrscheinlichkeit, da aufgezeigt werden kann, daß einzelne Ausdrucksweisen und Vorstellungen hier verwurzelt sind, nämlich χριστέμπορος, das stellvertretende Fasten und das Stationsfasten.

3. Für die besondere Auffassung von der geistlichen Ehe, wie sie Did. 11, 11 vorliegt, läßt sich eine geschlossene Entwicklungslinie zeichnen. Die in der Forschung vorwiegende Auslegung der Stelle, wonach es sich um die enthusiastisch-asketische »geistliche Ehe auf Zeit« handelt, wird durch den koptischen Wortlaut bestätigt (παράδοσις als »Einführung in das Mysterium«). Zugrunde liegt die Vorstellung vom himmlischen Geheimnis der Kirche (Eph 5), das Did. 11, 11 durch das »irdische Geheimnis der Kirche« ergänzt und erweitert ist. Als Vorstufe ist die bei Josephus berichtete Eheauffassung der Essener zu betrachten, als spätere Stufe die Syzygienvorstellungen bei Hermas (Sim. 10, 6—11, 8) und Tatian (Oratio ad Graecos 15, 1). In den pseudoklementinischen Briefen Ad virgines fällt die Entscheidung gegen die bisherige Praxis, so daß fortan die Didache im

kirchlichen Gebrauch nur noch in Umarbeitungen benutzt wird und lediglich im messalianischen Liber graduum (um 300) als »Schrift«, ja bei Did. 2, 7 als Quelle eines Herrenwortes zitiert wird.

4. Die Abfassung der Didache ist auf Grund dieser Beobachtungen in der Zeit zwischen dem Epheserbrief und der Generation vor Hermas, also etwa zwischen 70 und 90, anzusetzen. Die in der Didache zu beobachtenden Zustände weisen auf Ostsyrien, d. h. auf das um 30 n. Chr. zum Judentum bekehrte Land Adiabēnē. Die Adiabēnē ist jedoch nur als Bestimmungsland aufzufassen, wohin die Didache als Formularbuch für junge Gemeinden ging. Die Tatsache, daß der Inhalt der Didache aus einer festen katechetischen, liturgischen, disziplinären, kirchenrechtlichen und kerygmatischen Tradition schöpft, läßt es geraten erscheinen, den Abfassungsort in den Sitzen der aus Jerusalem ausgezogenen Urgemeinde zu suchen, also in Galiläa oder besser in Pella. — Die im Referat vorgeschlagenen Lösungen werden als Erwägungen zur Fortführung der Diskussion, nicht als feste Behauptungen vorgelegt. (Erscheint in der »Zeitschrift für Kirchengeschichte«.)

Kerygma und Theologie im Neuen Testament

Von Martin Albertz
Berlin-Spandau

Professor D. Albertz war von der Leitung der Neutestamentlichen Sektion aufgefordert worden, »einige markante Grundlinien« seines im Erscheinen begriffenen Werkes »Botschaft des Neuen Testamentes«, insbesondere mit Rücksicht darauf, daß das in der Schweiz erschienene Werk, den Kollegen in der DDR so gut wie unzugänglich geblieben sei, vorzutragen. Er konnte mitteilen, daß eine Ausgabe von I/1 und I/2 seit Weihnachten 1955 bei der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin-Weißensee erschienen ist und auch für die Bezieher der Erstausgabe I/1 1946 (Berlin, Wichernverlag) eine gesonderte Ausgabe von I/2 angeboten wird, während die Drucklegung des abschließenden Bandes II/2 mit dem neuen Jahre für Westdeutschland und die Ökumene in Zürich-Zollikon beginnt. Da Band I jetzt auch im Osten vorliegt, gibt Albertz keinen Bericht über diesen Band, sondern stellt nur die revolutionäre Frage an die Kollegen: »Ist ‚Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testamentes', wie Wilhelm Michaelis die Aufgabe der Einleitung umschreibt, ohne Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Botschaft historisch und theologisch sachgemäß zu erfassen«? Im Anschluß an II/1 und im Gegensatz gegen Stauffer und Bultmann, die bei den alten Fragestellungen nach der neutestamentlichen Theologie im wesentlichen stehenbleiben, setzt Albertz zunächst auseinander, daß künftig als Gegenstand der Disziplin grundleglich die Entfaltung der Botschaft des NTs sein müsse; er macht auf den Kompromißcharakter der Darstellung der neutestamentlichen Theologie bei Bultmann aufmerksam und verteidigt die Entfaltung der Botschaft von ihrer Einheit aus. Er begründet, weshalb die Entfaltung der Botschaft selbst sachgemäß triadisch von II Cor 13 13 ausgehen muß und ein von der heutigen Theologie und Kirche abweichendes Denken vom Eschatos aus fordert (Lc 12 31 Phil 3 20. 21 Joh 5 25).

Unter Beiseitelegung des noch nicht erschienenen Halbbandes II/2 geht Albertz insbesondere auf den Schlußabschnitt des ganzen Werkes ein: »Die Botschaft und die sie begleitende Theologie«. Die Botschaft ist das primäre, die sie von Anfang an begleitende Theologie das sekundäre Moment. Diese Theologie entsteht unmittelbar mit der Verkündigung, weil die Taten Gottes, die der Verkündigung zugrunde liegen, von Anfang an den Zweifel des vernünftigen Menschen hervorrufen, den Anstoß des frommen Menschen, ja, die besondere Versuchung für den Christus und seine Gemeinde bilden und schließlich erst im 3. Jh., nach Entstehung des NTs, den Totalangriff der philologischen und philosophischen Wissenschaft des Porphyrius hervorrufen.

Die Theologie besteht deshalb zunächst in der Antikritik gegen die Kritik: in Zeugenbeweis, Schriftbeweis, Beweis des Geistes und der Kraft, geschichtlichem Beweis und — im NT ganz selten — im Rückgriff auf die Vernunft. Die urchristliche Theologie besinnt sich positiv auf ihr Fundament in der Botschaft, auf die Zuverlässigkeit des Wortes Gottes, auf Jesus Christus als die Wahrheit; sieht ihr Recht zur Kritik in der radikalen Kritik, die Jesus Christus und sein Geist ausübt, und ihre Freiheit zum neuen Denken in der weiterführenden Erkenntnis des heiligen Geistes. Für die sachliche Ausgestaltung der Theologie übernimmt das NT drei Formen aus der jüdischen Tradition, die zugleich in der umgebenden religiösen Welt ihre Entscheidung hat. Die Weisheit der Torheit Gottes, die antirabbinische Schriftgelehrsamkeit und die antignostische Gnosis, deren Abgrenzungen vom Spätjudentum kurz skizziert werden.

»Augenzeugenbericht von Qumrān« (mit Farbaufnahmen)

Von Hans Bardtke
Leipzig

Die persönliche Kenntnis der Siedlung von Qumrān wurde durch zwei Besuche am 9. und 14. September 1955 gewonnen. Die Mitteilungen über den neuesten Ausgrabungsstand hielten sich in dem Rahmen der Äußerungen von P. R. de Vaux (Revue Bibl. LXI [1954] 567f.) und Lankester Harding (»*Where Christ himself may have studied: An Essene Monastery at Khirbet Qumran*« in »*The Illustrated London News*« vom 3. September 1955, 379ff. mit zahlreichen Abbildungen). Nachdem die Umgebung von Qumrān im Lichtbild gezeigt worden war, die Jordanebene mit den charakteristischen Mergelterrassen, zu deren Art auch die Terrasse von Qumrān gehört, der Gebirgsfall im Westen und der Blick von der Ruine nach Süden in die Richtung von Ain und Ras Feschcha, wandte sich der Vortrag einem Panorama der Siedlung von Qumrān, von der westlichen Terrasse aus gesehen, zu, zeigte das neu ausgegrabene Westquartier, dessen Mauerteile im Lauf der Zeit am Rand der Terrasse teilweise abgestürzt sind, und den Turm, in Richtung aus Südwesten gesehen, und führte über das noch unausgegrabene Südfeld der Terrasse bis zur Südspitze. Der weitere Bericht widmete sich dem Verlauf der Ostmauer am Ostrand der eigentlichen Siedlungsterrasse und führte im Bild bis zu dem spitzwinkligen Auftreffen jener auf die Mauer der Zentralanlage. Unter dieser wird hier der bis 1953 ausgegrabene Gebäudekomplex verstanden. In der Ver-

folgung der Ostmauer führte der Weg an der großen Zisterne im Südosten der heute ausgegrabenen Anlage vorbei, die mit einer die ganze Breite füllenden Treppe ausgestattet ist. Etwas nördlich von ihr liegen die Töpferei mit zwei verschieden großen Brennöfen und Schlämmbecken für den Ton sowie kleinere Räume, die ebenfalls handwerklichen Zwecken gedient haben mögen. Imposant stellt sich der große, 22 m lange Speisesaal dar, der genau südlich der bisher ausgegrabenen Anlage liegt. Er ist mit vier Säulen ausgestattet gewesen und mag wohl auch ein Podest im Osten gehabt haben. Auf der Südseite schloß sich ihm in seinem westlichen Teil ein Raum an, der zwei Säulen aufwies. In diesem Raum sind etwa tausend Stück Geschirr, nach der verschiedenen Art geordnet, gefunden worden. Der Tür dieses Raumes gegenüber lag die von Norden hereinführende Eingangstür des Saales. Einige Stufen führen von jener im Innern hinab. Unmittelbar zwischen Zentralanlage und Speisesaal liegen zwei Zisternen, etwa zusammen zwei Drittel der Gesamtlänge des Speisesaals ausmachend, eine davon mit einer Treppe versehen. Auch westlich vom Speisesaal liegt eine größere Zisterne. Insgesamt zwölf große Zisternen lassen sich nach dem gegenwärtigen Ausgrabungszustand erkennen. Westlich der Zentralanlage findet sich ein Wirtschaftsviertel (*quartier industriel*), das Handwerksstuben und Verwaltungsräume umfaßt haben mag. Man erkennt eine Mühlenanlage, eine Bäckerei und einen Schmelzofen, möglicherweise auch Vorratsspeicher für Getreide. In diesem Teil ist auch ein Silberschatz, in drei kleinen Krügen verborgen, aufgefunden worden, enthaltend 563 tyrische Silbermünzen aus der Zeit 135—9 v. Chr. Unter den zahlreichen Scherben, die bei der Ausgrabung gesammelt wurden, fanden sich auch viele aus der Zeit Eisen II. Auch ein Ostrakon mit phönizischen Lettern aus der gleichen Zeit ist gefunden worden. Über den Inhalt ist noch nichts bekanntgegeben worden. Auch Baureste können aus dieser Zeit stammen. Die Spuren des Erdbebens, die sich schon in der Zentralanlage deutlich zeigten, lassen sich auch durch die neu freigelegten Quartiere verfolgen. Bei den Grabungen sind auf der Ostseite der Siedlung große Gefäße mit Tierknochen, vorwiegend von Schafen und Ziegen, gefunden worden. Der Sinn dieser Aufbewahrung bzw. Beisetzung ist noch nicht geklärt und wird wohl durch die außerbiblischen Qumrāntexte hoffentlich einmal erhellt werden können. Es muß ausdrücklich festgestellt werden, daß die drei von de Vaux angenommenen Siedlungsperioden und die von ihm vorgeschlagene Datierung auch durch die neuen Ergebnisse bestätigt werden.

Die Begegnung zwischen Paulus und Kephas Gal 1 18-20

Von Otto Bauernfeind
Tübingen

Der erzählende Teil des Galaterbriefs (Kap. 1b u. 2) soll nach verbreiteter Auffassung den Beweis für den göttlichen Ursprung des paulinischen Evangeliums und Auftrages (1 11f.) erbringen. Der Abschnitt 1 15-24 würde dann innerhalb dieses größeren Zusammenhanges einen einleitenden Alibibeweis bilden: Paulus kann Evangelium und Auftrag gar nicht von Menschen, d. h. von den dafür allein in Betracht kommenden Uraposteln empfangen haben; denn während der langen Zeit bis zum

Apostelkonzil (2 1ff.) hatte er mit den Uraposteln so gut wie gar keine Verbindung. Sein erster Aufenthalt bei jerusalemischen Christen wäre dann zwar 1 18ff. gewissenhaft als formale Lücke im Alibi notiert, aber eben als eine nur formale, nur scheinbare Lücke; daß die damals erfolgte Fühlungnahme mit Kephas wenig bedeutet hat und den Beweis darum in Wahrheit nicht entkräften kann, käme mehrfach zum Ausdruck: 1. Es handelte sich um nicht mehr, als um ein bloßes ἱστορῆσαι Κηφᾶν; 2. der Aufenthalt in Jerusalem dauerte nur 15 Tage; 3. nur Jakobus, aber keiner der anderen Apostel wohnte dem Gespräch bei.

Diesem Verständnis der vv. 1 18-20 ist jedoch entgegenzuhalten, daß 1. das zurückhaltende Wort ἱστορῆσαι nur die Absicht eingrenzt (und gegen übertriebene Vorstellungen abschirmt), mit der Paulus nach Jerusalem gegangen war. Daß schon deshalb auch dem Ergebnis des Jerusalemer Aufenthalts nur eine geringe Bedeutung zukomme, kann weder aus der Wahl des Wortes ἱστορῆσαι noch 2. aus der Mitteilung über die Dauer des Aufenthaltes erschlossen werden; denn daß hier auf einem gar nicht ausgesprochenen »nur« vor der Zahl 15 ein starker Ton liegen solle, dafür kann weder ein Vergleich mit den vorher und nachher genannten längeren Zeiträumen noch sonst ein stichhaltiger Grund geltend gemacht werden. Und aus dem Hinweis 3. schließlich, daß die beiden einflußreichsten Männer der Jerusalemer Gemeinde seine einzigen Gesprächspartner waren, konnte und kann niemand ein abfälliges Urteil des Paulus über das Gewicht der Begegnung ableiten. Für die falsche Vorstellung, die er bestreitet, kam auf die Absicht (1) des Paulus und auf die Anzahl (3) der von ihm erreichten Persönlichkeiten offenbar mehr an, als auf die sachliche Bedeutung des Gesprächs. Welche falsche Vorstellung das aber gewesen sein könnte, ist nicht aus 1 11f. zu entnehmen, sondern aus 1 10: dem schmiegsamen und zugleich von starkem Geltungstrieb bestimmten Heidenapostel gehe es um das ἀνθρώποις ἀρέσκειν, um ein Maximum an Anerkennung und an guten Beziehungen.

Trifft diese Annahme zu, dann stellen die vv. 1 18-20 also nicht den qualvollen Versuch dar, eine Lücke in einem Alibibeweis zu überbrücken. Das bedeutet aber, daß es sich 1 15-24 auch nicht um einen Alibibeweis, ja überhaupt in dem gesamten erzählenden Abschnitt nicht um einen Beweis für den 1 11f. behaupteten göttlichen Ursprung des paulinischen Evangeliums und Auftrages handelt. Paulus will hier vielmehr überall im Sinne von 1 10 zeigen, daß er als Χριστοῦ δοῦλος niemals »den Menschen gefällig« sein durfte, selbst den Uraposteln und Kephas nicht, obwohl die Versuchung dazu im Verkehr mit diesen Männern größer gewesen wäre, als irgendwo sonst.

Gott und die Götter
Zur Frage Religionsgeschichte und Offenbarung

Von Erich Fascher
Berlin

Es lag dem Vortragenden daran, zu zeigen, daß wir Religionsgeschichte aus einer ganz konkreten Situation heraus treiben, nämlich einmal aus der Erkenntnis, daß die Weltgeschichte als eine einzige Geschichte des

Weltganzen begonnen hat und damit die nichtchristlichen Religionen, wie der Weltatheismus dem christlichen Europa zur Auseinandersetzung näher rücken, und ferner aus der Einsicht, daß Religionsgeschichte nicht mehr vom Standpunkt der Absolutheit des Christentums betrieben werden kann, sondern in einer lebendigen Auseinandersetzung aus echtem Gegensatz, welche auch die Fremdreligion ernst zu nehmen und nicht apologetisch zu degradieren bereit ist.

Im ersten Hauptteil wurde in Anknüpfung an Albrecht Alts bekannte Untersuchung über den Gott der Väter folgendes dargelegt: 1. Gegenüber der jahwistischen Geschichtsbetrachtung, welche man als monotheistisch bezeichnen kann, wissen alttestamentliche Quellen noch zu berichten, daß die Verehrung Jahwes zu einem späteren Zeitpunkt eingesetzt hat (Gen 4 26 9 26 12 1 Ex 3 und 6). 2. Daneben wird berichtet, daß Abrahams Väter noch anderen Göttern gedient haben (Jos 24). 3. Die Geschichte Israels bis 722 und 568 ergibt, daß der Jahweglaube sich nicht voll im Lande durchgesetzt hat, weil trotz der Kritik der großen Propheten an den Fremdgöttern des Landes der Glaube an deren Realität nicht zu erschüttern war (vgl. Jer 44 u. II Reg 17). 4. Auch in der nachexilischen Zeit wird die Existenz der Fremdgötter nicht geleugnet, wenn sie auch — analog der Entwicklung in der griechischen Welt — zu Dämonen degradiert werden. 5. Die Meinung, daß diese Linie eine nicht legitime sei, weil die legitime Linie über die großen Jahwepropheten führe und dementsprechend die Entwicklung des Spätjudentums als Depravierung anzusehen sei, oder gelinder gesagt, weil das Spätjudentum Vorstufe des Christentums sei, wird vom modernen Judentum (z. B. M. Guttmann und M. Buber) energisch abgelehnt. Mag die prophetische Linie für die protestantische Theologie von ausschlaggebender Bedeutung sein, religionsgeschichtlich gesehen, legt die heute noch lebendige jüdische Religion die Schwerpunkte im AT anders, wie denn schon im Judentum der frühchristlichen Zeit Abraham und Mose eine viel größere Bedeutung haben als etwa Jesaja und Jeremia. Vielleicht darf man es auch so ausdrücken, daß hier das Deuteronomium über Deutero-Jesaja gesiegt habe.

Im 2. Hauptteil wurde in Anknüpfung an Rm 3 29 und 1 18 die neue Deutung des Verhältnisses Gottes zu Juden und Heiden dargelegt und Rm 1 18ff. als Gerichtspredigt verstanden, welche die Unentschuldbarkeit der Juden wie der Heiden darzutun hat, die unter dem Zorne Gottes stehen. Demgegenüber bedeutet das in Christus offenbarte Evangelium trotz Anknüpfung an philosophische Gedankengänge in Rm 1 19f. den Erweis der Macht Gottes. Es geht also nicht um einen Beweis für das Dasein Gottes, der dem Apostel hier völlig fern liegt, weil das Wissen um Gott nach seiner Meinung auch für die Heiden durchaus möglich ist. Der Vortragende stellte nun die Frage, ob die von Paulus gegen die Heiden erhobenen Vorwürfe zu Recht bestehen, und wies unter Verwendung von Gedankengängen und Material aus Walter F. Ottos Buch »Die Götter Griechenlands« (1934) und Werner Jaegers neuem Werk »Die Theologie der frühen griechischen Denker« (1953) nach, daß es unter den Griechen seit der Jahrhundertwende um 600 Denker gegeben hat, die sich um das von Paulus in Rm 1 19f. geforderte Erkennen Gottes ernsthaft bemüht haben. Ihr Gipfelpunkt ist

Platon und sein Timaios, auf welchen Augustin in seinem großen Werk über den Gottesstaat ausdrücklich hinweist. Augustins Erörterungen zu diesem Thema werden in einem Anhang besonders behandelt. Jedenfalls ergibt diese geistesgeschichtliche Entwicklung, daß es den großen Denkern der Griechen so wenig gelungen ist, den Glauben an die Volksgötter zu überwinden (Platon hat ihn in sein System mit eingebaut), wie es den Jahwepropheten gelungen ist, den Götzendienst auszurotten. Im übrigen hat Martin P. Nilsson in seinem großen Werk über die Geschichte der griechischen Religionen dargelegt, warum es bei den Griechen nur zu einer monotheistischen Tendenz kommen konnte.

Der Vortragende konfrontierte dann Rm 1 18ff. mit Apostelgeschichte 17 16ff. und legte in Auseinandersetzung mit Martin Dibelius dar, daß zwischen beiden Texten kein unüberbrückbarer Gegensatz besteht, wenn man I Cor 9 20-23 zur Erklärung hinzuzieht. Die weitere Frage, ob aus dieser Haltung des Paulus auch die Anerkennung der Realität heidnischer Götter folge, wird an Hand der Interpretation von I Cor 8 4-6 und 10 14-22 bejaht. Mag Paulus ihnen auch den Namen Gott nicht zusprechen, so sind sie als Dämonen dennoch eine Realität und für den Christen ist jeder kultische Verkehr mit ihnen zu vermeiden. Paulus lehnt somit den aufklärerischen Standpunkt seiner korinthischen Gegner, daß der Glaube an den einen Gott die Existenz von Göttern oder Götzen ausschließe, ab. Die Lösung dieser Spannung ist weder theologisch noch philosophisch zu beheben, sondern kann nur in einem Endglauben aufgehoben werden, der in Rm 11 33ff. und I Cor 15 25-28 mündet. Dasselbe gilt auch für den Atheismus, bei welchem der Vortragende die Frage aufwarf, ob er in Erweiterung der Auffassung des Apostels Paulus unter Rm 3 29 und Rm 11 (als ein Umweg Gottes gegenüber den nichtchristlichen Weltreligionen) zu verstehen sei. Auf jeden Fall steht die Christenheit noch unter der Weisung von Mt 28 19, welche bis heute nicht erfüllt ist. Wenn nach einem bekannten Wort Gustav Droysens alle echte Geschichtsbetrachtung in Theologie münden muß, so mündet hier alle echte religionsgeschichtliche Betrachtung, welche auch die Fremdreligionen ernst nimmt, in Eschatologie. Zum Schluß richtete auf Grund seines Ergebnisses der Vortragende an die Vertreter der fünf Hauptdisziplinen der Theologie einige Fragen, deren Beantwortung dazu beitragen könnte, die leicht getrennten theologischen Sonderfächer wieder zu einer Theologie zusammenzuführen, und hielt diesen Beitrag der religionsgeschichtlichen Betrachtung für so positiv, daß daraus die Existenzberechtigung einer religionswissenschaftlichen Sektion im Rahmen der gesamten Theologie hervorgeht.

Lohmeyers These über 'Das paulinische Briefpräskript' kritisch beleuchtet

Von Gerhard Friedrich
Erlangen

Lohmeyer hat in seinem bekannten Aufsatz über »Probleme paulinischer Theologie« in der ZNW (1927) auf den Unterschied zwischen griechischem und vorderasiatischem Briefformular aufmerksam gemacht und das paulinische Briefpräskript von der vorderorientalischen Briefsitte her

verstanden. Den Briefgruß des Paulus hatte er als eine liturgische Formel erklärt, durch die der urchristliche Gottesdienst eingeleitet wurde.

Daß das Briefpräskript in einem prädikatslosen Satz mit dem Namen des Absenders im Nominativ beginnt, wie es bei allen paulinischen Briefen der Fall ist, entspricht nicht dem üblichen vorderorientalischen Briefstil. Die Superscriptio bei Paulus ist nicht vorderasiatisch, sondern griechisch. Wenn man davon absieht, daß bei Paulus der Name des Briefschreibers in einem prädikatslosen Satz im Nominativ steht, dann hat Lohmeyer recht, daß das paulinische Briefformular mit dem vorderasiatischen übereinstimmt, obwohl manche Einzelheiten, die Lohmeyer angibt, nicht zutreffen.

Völlig abwegig ist die Meinung Lohmeyers, daß der Briefgruß aus dem urchristlichen Gottesdienst entnommen sei. Wäre der Segenswunsch eine liturgische Formel, dann würde man nicht verstehen, warum Paulus I Thess 1 1 diese verkürzt bringt und warum die nachpaulinischen Briefe in den Präskripten trotz mancher Ähnlichkeit mit denen des Paulus die Eröffnungsformel nicht gebrauchen. Das Hauptargument in der Beweisführung Lohmeyers für die liturgische Prägung des Briefgrußes ist die Feststellung, daß in ihm alle Worte ohne Artikel gebraucht werden. Das Fehlen des Artikels hat andere Gründe, als Lohmeyer vermutet. εἰρήνη wird auch sonst als Gruß artikellos gebraucht. Dementsprechend hat auch χάρις keinen Artikel. Wie die Verwendung des Artikels beim attributiven Gebrauch von θεός sich nach dem übergeordneten Substantiv richtet, so verhält es sich ebenso bei der Anwendung der Präpositionen ἐξ und ἀπό, vgl. I Cor 2 12 mit 7 7 und I Cor 1 30 mit 4 5. Stehen im Briefgruß εἰρήνη und χάρις artikellos, so muß auch θεός ohne Artikel gebraucht werden und selbstverständlich auch das mit θεός zusammengestellte πατήρ und das folgende κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Demnach ist das Fehlen jedes Artikels im Briefgruß in keiner Weise etwas Auffälliges, sondern es entspricht durchaus dem üblichen Sprachgebrauch des Apostels Paulus. Auch die asyndetische Wendung »Gott unser Vater« hat nichts Befremdendes mehr. Denselben Ausdruck haben wir auch II Thess 2 16, nur daß dort der Artikel steht, der im Briefgruß wegen der obengenannten Gründe wegfallen mußte. Die Nebenordnung von Gott und Christus ist nicht so ungewöhnlich, wie Lohmeyer es annimmt, vgl. I Thess 1 1 3 11 II Thess 1 1 1 12 2 16 Gal 1 1.

Alle Argumente, die Lohmeyer dafür anführt, daß der Briefgruß unpaulinisch aus liturgischen Traditionen entnommen sei, haben keine beweisende Kraft. Vergleicht man die liturgischen Sätze am Schluß der paulinischen Briefe mit der Salutatio des Briefpräskriptes, so könnte man direkt behaupten, daß der Briefgruß unliturgisch ist.

Paulus hat seinen Briefgruß aus dem vorderasiatischen Briefformular entnommen. Die Zusammenstellung von Gnade und Frieden im Briefpräskript findet sich nicht nur in der bekannten Stelle syr. Bar 78, 2, sondern auch in Briefen aus neuassyrischer, neubabylonischer Zeit und in den Elephantinepapyri.

Wie Roller richtig gesehen hat, besaß Paulus nicht ein fertiges Briefformular, an daß er sich von Anfang an hielt, sondern es läßt sich besonders auch hinsichtlich des Briefgrußes eine Entwicklung und Fortbildung beobachten. Zusammenfassend ist zu sagen: Lohmeyer hat die Verwandtschaft

des paulinischen Briefpräskriptes mit dem vorderorientalischen richtig gesehen, hat aber zu radikal jeden griechischen Einfluß geleugnet. Ganz verfehlt ist seine Annahme, daß die Salutatio ein Bestandteil der urchristlichen Liturgie gewesen ist. Sie stammt ganz eindeutig aus dem vorderorientalischen Briefformular.

Die Entstehung der Madonnen-Verehrung

Von Johannes Leipoldt
Leipzig

Als Gründe, die zu einer besonderen Verehrung der Mutter Jesu führten, kommen in Betracht:

1. die natürliche Anteilnahme an Maria, die sich schon in jüngeren Schriften des NTs geltend macht; so allerdings, daß hier einer Übersteigerung ein Riegel vorgeschoben wird (Lc 11 28 Joh 2 4);

2. das Denken in Analogien: je mehr von den Christen nach jüdischem Vorbild die Schuld Evas am Sündenfalle betont wurde, desto mehr stieg die Neigung, Maria einen Anteil am Erlösungswerk zuzuschreiben (Justin, dann besonders Irenäus usw.);

3. die Hochschätzung der Askese, die Maria zur ewigen Jungfrau machte, sie als Nonne vorstellte und ihr oft die Tracht einer Nonne gab (sog. Protevangelium des Jakobus usw.);

4. die Neigung der Zeit, das Weibliche zu verehren: neben vielen Göttern stehen Göttinnen; diese überragen in griechisch-römischer Zeit öfters den männlichen Gott (Isis den Osiris) und werden zu Allgottheiten (so nicht nur Isis, sondern auch Aphrodite); der Zusammenhang zwischen Isis und Maria läßt sich archäologisch, teilweise liturgisch erweisen.

Ausführlicheres hierüber in meinem Beitrage zum Handbuch der Orientalistik.

Bemerkungen zur »Form« der sogenannten synoptischen Evangelien

Von Willi Marxsen
Kiel

Ein besonderes Interesse der Synoptikerforschung gilt heute der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung. Die Verfasser werden stärker als bisher als Theologen mit je eigener theologischen Konzeption angesehen. In diesem Zusammenhang ist nun nach der »Form«, der Gattung, der einzelnen Werke zu fragen.

Bei Markus ist das kerygmatische Moment bestimmend. Es gelingt dem Evangelisten durch Verklammerung der verarbeiteten Einzeltraditionen den Verkündigungscharakter dieser Einzeltraditionen auf das ganze Werk zu übertragen. Dieses ist in eine konkrete Situation hineingeschrieben, die gekennzeichnet ist durch gesteigerte Naherwartung der Parusie. Diese hängt wiederum mit dem jüdischen Krieg 66—70 zusammen. So handelt es sich hier um ein »Evangelium« im engeren Sinne[1].

[1] Den ausführlichen Nachweis für Markus möchte ich vorlegen in meiner Arbeit »Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums«, die in Kürze erscheinen wird.

Matthäus baut charakteristisch um. Der Redenstoff wird erweitert und zusammengefaßt zu Komplexen. Diese werden in den von Markus übernommenen Rahmen hineingestellt, der aber nun historisiert wird. Das läßt sich aufzeigen an der Art des Schriftbeweises bei Matthäus, am Umbau der Christologie[2] usw. So werden die Reden (Evangelien) ätiologisch auf Jesus zurückgeführt. Wird bei Markus in der Vollmacht des Christus praesens verkündigt, dann liegt die Autorisierung der Verkündigung bei Matthäus in der Identität der gegenwärtigen Verkündigung mit der Jesu. Wird bei Markus in eine konkrete Situation hinein verkündigt, so lebt nun die Kirche des Matthäus gleichsam in einer Dauersituation (28 18ff.). Sein Werk ist zu charakterisieren als kirchenbegründende Urkunde, als Heilige Schrift.

Lukas schließlich baut um in Richtung auf eine vita Jesu[3]. Dabei sind gewisse Ähnlichkeiten der Arbeitsweise mit der des Matthäus an seinem Rahmen (Historisierung) zu erkennen.

Nun sind diese unterschiedlichen »Formen« nicht in erster Linie in literarischen Möglichkeiten der Verfasser begründet, sondern Ausdruck eines theologischen Problems. Die endgültige Aufgabe der Naherwartung der Parusie z. Z. des Matthäus und Lukas bedingt eine Umgestaltung der Eschatologie. Diese wird bedroht durch die inzwischen gemachte Zeiterfahrung, die mit einer Zukunft rechnen läßt. Diese Bedroherin (Zeit) wird aber nicht ausgeklammert (wie etwa in einer geschichtslosen Gnosis), sondern wird eingespannt zur Bewältigung des mit ihr gegebenen Problems. Eben das geschieht durch Historisierung, durch Herausbilden von Epochen (Heilsgeschichte), durch eine modifizierte Christologie usw. Matthäus und Lukas übernehmen einerseits den Entwurf des Evangeliums des Markus (nur wird jetzt das Nacheinander des Ablaufs bedeutungsvoll), andererseits lehnen sie sich an Vorlagen ihrer Umwelt bzw. ihres Lebensbereiches an: Matthäus an das AT (vgl. 1 1), Lukas an die Memoirenliteratur (vgl. 1 1ff.). Literarisch handelt es sich also um Mischformen. Es gelingt den Verfassern aber (wenngleich unter gewissen Verkürzungen), auf diese Weise das Evangelium »durchzuhalten«.

Diese differenzierten »Formen« (in Verbindung mit den unterschiedlichen Konzeptionen) sollten Anlaß sein, den Begriff »Synoptiker« (synopt. Sprachgebrauch, synopt. Theologie usw.) kritischer zu verwenden und hier stärker zu modifizieren.

Nächtlicher Gottesdienst im apostolischen Zeitalter

Von J. Müller-Bardorff
Jena

Es ging dem Referat um die Frage, wie ἀγρυπνία II Cor 6 5 11 27 zu verstehen sei. Das Verb ἀγρυπνεῖν bedeutet, obwohl es sich auch im übertragenen Sinne findet, von Haus aus etwas Aktives. Im NT wird es stets

[2] Vgl. G. Bornkamm, Matthäus als Interpret der Herrenworte, in: ThLZ 1954, Nr. 6, Sp. 341—346.

[3] Vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas, 1954.

in aktivem Sinn verwandt. Eine eingehende formale Analyse von II Cor 11 27 ergab, daß ἀγρυπνία a. a. O. in Parallele zu νηστεία steht und aller Wahrscheinlichkeit nach etwas besagt, was zwar in Beziehung zu κόπος und μόχθος steht, aber über diese hinausgeht. Von da aus wird wahrscheinlich, daß ἀγρυπνία a. a. O. ein absichtliches Sich-Wachhalten bedeutet, und zwar, da alles andere in κόπος und μόχθος schon enthalten wäre, zum Gebet, zumal die Parallele νηστεία an intensives Gebet denken läßt.

Dies Verständnis ist in Anbetracht dessen, daß Paulus die Liste II Cor 11 23ff. unter den Leitsatz des Dienens stellt, möglich. Das gleiche gilt auch von II Cor 6 4ff. Auch diese Liste steht unter dem Oberbegriff des Dienens. Sie ist sachlich streng gegliedert: a) Widerfahrnisse, in denen Geduld nötig ist; b) Aktives-Sich-Verhalten; c) Geistesgaben. Das Ganze beschließt eine Art Abgesang von διά bis zum Ende. In der Reihe des aktiven Sich-Verhaltens steht der Begriff ἀγρυπνία. Die Tatsache, daß Paulus unter c) von Geistesgaben spricht, erhärtet die Möglichkeit, daß er an anderer Stelle in diese Liste bei einem Begriff auch an Gottesdienstliches denken könnte. Das Verständnis ist erschwert, da Paulus II Cor 6 5, wie 11 27, den Begriff als einen term. techn. bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt. Das unterstreicht aber zugleich die Wahrscheinlichkeit, daß er auf ein christliches Brauchtum anspielt.

Act 16 25 widerspricht diesem Ergebnis nicht. Hbr 13 17 läßt ahnen, daß die ἀγρυπνία vorzüglich als Aufgabe der ἡγούμενοι angesehen wurde und vor allem ein Gebet für die Gemeinde zum Inhalt hatte. Beides paßt vorzüglich zu II Cor 6 und 11, gilt aber schwerlich in exklusivem Sinn. Abschließend suchte das Referat das Ergebnis noch etwas zu konkretisieren. Religionsgeschichtlich bildet die christliche Agrypnie des apostol. Zeitalters in etwa die Mitte zwischen einem jüdischen Brauchtum, wie wir es aus der Sektenschrift von Qumrān — Man. Kolumne VI, § 35 — ahnen können, und der späteren kirchlichen Vigil, auf deren Entfaltung aber auch noch anderes einwirkte. Nicht unwahrscheinlich ist, daß diese Agrypnie vor allem in der Nacht vom Donnerstag zum Freitag (Fasttag Did. 8, 1) gehalten wurde. Von hier aus erklärt sich vielleicht auch die griechische Fassung des Logion Mc 14 38 u. Parr. und sein späteres Eindringen in die Gethsemanegeschichte.

Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses

Von Wolfgang Nauck
Tübingen

Ausgehend von I Ptr 5 2f., einer urchristlichen Amtsanweisung, werden vier Probleme des urchristlichen Amtsverständnisses unter Bezugnahme auf spätjüdische und frühchristliche Parallelen erörtert:

1. Die v. l. ἐπισκοποῦντες in I Ptr 5 2 ist auf dem Hintergrund einer fast durchgängig zu beobachtenden Assoziation der beiden Stämme ἐπισκοπ- und ποιμαν- zu beurteilen, die auch in der Amtsanweisung für den »Aufseher« in der Damaskusschrift (13 7ff.) vorliegt (בקר bzw. פקר und רעה) und auf alttestamentliches Vorbild zurückgeht (Jer 23 2 Sach 10 3 11 16 Hes 34 12). Der Ursprung des urchristlichen Bischofsamtes darf im Aufseheramt der essenischen Gemeinschaft gesehen werden, wobei sich

im frühen Christentum eine analoge Entwicklung in Richtung auf ein monarchisches Bischofsamt beobachten läßt wie in der jüdischen Sekte.

2. Die Mahnung »nicht gezwungen, sondern freiwillig« hat ihre Parallele in dem Gedanken der willigen Hingabe (נדב) der Glieder und Leiter der Gemeinde des Bundes Gottes und geht zurück auf die alttestamentlich-spätjüdischen Vorstellung des Willigkeitsopfers, das von jedem freien Israeliten für den Heiligen Krieg Jahwes gefordert wird.

3. Die Worte »nicht als solche, die über die Lose herrschen«, sind eine Warnung vor Mißbrauch der Amtsgewalt. Auf dem Hintergrund der גורל-Vorstellung der Sektentexte besagt die Mahnung entweder: die Presbyter sollen nicht herrschsüchtig über die Rangplätze in der Gemeinde verfügen (I Ptr 4 10f.), oder: die Presbyter sollen nicht eigenmächtige Entscheidungen fällen.

Der Skopos der Amtsanweisung: Alles soll κατὰ θεόν geschehen: Die Hirten der Gemeinde Gottes sollen sich als solche verstehen, die sich Gott willig zur Verfügung gestellt haben und ihren Dienst nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern in der Vollmacht Gottes versehen.

4. Geht man der frühchristlichen Klerus-Vorstellung nach, so ergibt sich, daß κλῆρος die Bedeutung eines festumgrenzten Kreises offiziell bestallter kirchlicher Amtsträger im Unterschied zu den »Laien« erst im ausgehenden II. Jh. gewinnt. In Hippolyts Apostolischer Tradition findet sich neben diesem späteren kirchlichen Sprachgebrauch noch die ursprüngliche Bedeutung »Rangstufe«.

Für die Vorstufen des klerikalen Klerus-Verständnisses kommen außer dem Begriff κλῆρος, der nur in Act 1 17 I Ptr 5 3 und dann erst in Hippolyts Kirchenordnung vorliegt, die Begriffe τόπος, τάγμα und βαθμός in Betracht. Die damit verbundene Vorstellung einer Rangordnung innerhalb der Gemeinden läßt sich bis in die älteste Zeit der Kirche zurückverfolgen und weist im Hinblick auf die verfassungsgeschichtliche Tradition terminologisch und sachlich auf die Ordnung der essenischen Gemeinde (סרך, כתב, מעמד, תכון, מקום, גורל).

Der Klerus-Begriff hat in den ersten beiden Jahrhunderten der Kirche eine bedeutsame Veränderung erfahren: Aus dem Gedanken, daß jedem Gemeindeglied ein bestimmter »Rangplatz« zukomme, entwickelte sich die Unterscheidung von Klerus und Laien als zwei qualitativ verschiedenen Klassen. Dieser Entwicklung scheinen zwei Umstände besonders günstig gewesen zu sein: 1. Die aus dem Judentum übernommene Vorstellung des kultischen Priesterdienstes bestimmter kirchlicher Amtsträger. 2. Die einigen Amtsträgern zuweilen zugeschriebene prophetische Funktion ihres Amtes, das sich dadurch von der Gemeinde auch qualitativ unterscheidet.

Die Höhenlage der Isisreligion in zeitgeschichtlicher und neutestamentlicher Beleuchtung

Von Albrecht Oepke †

(Dieser von dem Verstorbenen für den Theologentag vorgesehene Vortrag wurde von Prof. D. Fascher, Berlin verlesen, welcher auch den nachfolgenden Auszug verfertigt hat.)

Nachdem der Autor zu Eingang davor gewarnt hat, alle Mysterien hinsichtlich ihrer Wirkung auf einen Generalnenner zu bringen, weil nicht billige Typisierung, sondern sorgfältige Einzeluntersuchung hier weiter führt, wählt er als Beispiel gründlicher Einzelanalyse die Isisreligion, weil wir über sie hinsichtlich ihrer Wanderungen und Wandlungen verhältnismäßig gut unterrichtet sind, wenn auch aus der Antike entgegengesetzte Urteile über sie überliefert werden.

Oepke stellt Buch 11 der Metamorphosen des Apulejus in den Mittelpunkt seiner Betrachtung und zeichnet ein anschauliches Bild von der geliebten Göttin und dem Ernst der Isisweihe, nachdem er diesem Idealbild die kontrastierende Darstellung von Erlebnissen mit den Bettelmönchen der Dea Syria (VIII 24—IX 10) vorausgeschickt hat. Auf deren dunklem Hintergrunde hebt sich das Isisbild so leuchtend ab, daß man mit Recht fragen muß, wie sich denn der Inhalt dieses 11. Buches mit der im übrigen recht frivolen Handlung der ersten 10 Bücher vertrage. Ist die so ergreifend geschilderte Isisreligion bei dem Verfasser am Ende doch nicht sehr in die Tiefe gegangen? Muß man nicht auf Grund von Mitteilungen bei Plutarch, Josephus, Juvenal oder Ovid erhebliche Abstriche machen? Oder sind solche Verdächtigungen mit größter Vorsicht zu beurteilen, weil ja gegen die Christen ähnliche Verdächtigungen erhoben wurden? In sorgfältiger Abwägung dieser Gegensätze gewinnt Oepke einen Maßstab der Beurteilung, indem er die Isisreligion mit der christlichen vergleicht und dabei folgende Unterschiede feststellt: 1. Der Isisglaube ist kein strenger Monotheismus, er wächst über einen synkretistischen und teilweise pantheistischen Henotheismus nicht hinaus. Die synkretistische Gottesidee wirkt, mit dem biblischen Gott verglichen, verschwommen und kraftlos.

2. Auch in der Isisreligion gibt es Offenbarung, aber sie ist nicht geschichtlich verankert wie beim Christentum in Jesu Kreuz und Auferstehung. Ihre Weihe als freiwilliges Sterben hat nicht entfernt den Sinn von Rm 6; denn das Wort Sünde fehlt so gut wie ganz, und das Ergebnis dieser Weihe ist zutiefst eine Verlängerung des diesseitigen Lebens.

3. Träume finden sich in der Isisreligion in beängstigendem Maße, aber der Unterschied gegenüber den im NT sparsam vorkommenden Träumen, die theorematisch und nicht allegorisch sind und der Sache Gottes dienen, ist deutlich.

4. Die Grenzen zwischen Gottheit und Mensch sind fließend. Ziel der Weihe ist die Vergottung des Menschen, welche ex opere operato wirkt — ein im NT unmöglicher Gedanke.

5. Eigenartig ist auch die in Stufen aufsteigende Wiederholung, während es im NT nur ein Evangelium gibt.

6. Die Isisreligion darf nicht als Vorläuferin des Christentums angesehen werden. Sie ist seine Konkurrentin und insofern gefährlich, als sie bei all ihren edlen Zügen den natürlichen Begierden des Menschen weit entgegen kam.

7. Daß Religionen sich auf der Höhe befinden und wieder absinken können, lehrt auch die Isisreligion beispielhaft. Gegen Ende der römischen Republik stand sie in schlechtem Rufe, im 3. Jh. steht Isis in Italien auf der Höhe der Macht. Noch 394 wurde ein offizielles Isisfest gefeiert. Der

Isistempel auf Philai wurde erst 560 geschlossen. Die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Isisreligion muß sich im großen und ganzen im stillen abgespielt haben, da die Quellen darüber wenig berichten; doch ist kein Zweifel, daß das Christentum, als es Reichsreligion geworden war, auch zur Gewalt gegriffen hat.

Zur Pneumatologie des Johannesevangeliums

Von Gerhard Schulze-Kadelbach
Jena

In der Forschung ist die Ansicht geäußert worden (so schon Hans Windisch[1]), daß das Johannesevangelium Jesus während seines Erdenlebens nicht ausdrücklich als den Spender des Geistes darstelle, obwohl er 1 32-34 als Geistträger proklamiert wird. Die vermißte Schilderung liegt aber in der vom Evangelisten besonders herausgehobenen Perikope vom Wunder zu Kana (2 1-11) deutlich vor.

Mannigfache Seltsamkeiten der Erzählung (z. B. die Rolle der Mutter; die Bemerkung Jesu, daß seine Stunde noch nicht gekommen sei, obwohl er dann doch alsbald handelt; die auffällige Größe der Krüge, die trotz ihres angegebenen Zweckes leer sind u. a.) zeigen, daß wir es nach der Absicht des Evangelisten in der Wundererzählung nicht mit der bloßen Wiedergabe eines gelegentlichen Vorganges innerhalb des irdischen Wirkens Jesu zu tun haben, sondern dem Hinweischarakter des vom Evangelisten betont gebrauchten σημεῖον-Begriffs entsprechend nach der symbolischen Bedeutung des erzählten Vorganges fragen müssen.

Im Unterschied zu in letzter Zeit gegebenen Antworten (K. L. Schmidt[2], Joachim Jeremias[3], Preisker[4], Stauffer[5], Cullmann[6], W. Michaelis[7], Bultmann[8]) ist der positive Sinn des Wandlungswunders in der Gabe des Geistes zu sehen. Für diese Erklärung spricht 1. die Bedeutung der ὥρα als der Stunde, in der der Sohn durch seinen Gang zum Vater verherrlicht wird, von woher er den Geist senden wird (15 26 16 7); 2. das οὔπω: Jesus gibt Gelegenheit, daß der Glaube an ihn als den, der den Geist geben wird, erwacht; 3. der Vergleich mit dem ganz parallelen Wort 7 39, wo ausdrücklich das πνεῦμα genannt wird; 4. die Bemerkung 3 34, nach der Gott das πνεῦμα nicht ἐκ μέτρου gibt; 5. das οὐκ ἤδει πόθεν ἐστίν, das 3 8 pneumatologisch verwendet wird; 6. die Betonung der Freiheit des Geistes 3 8 verglichen mit der Ablehnung der Bitte der Mutter; 7. die

[1] Jesus und der Geist im Johev; Amicitiae Corolla für Rendel Harris 1933.

[2] Der joh. Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana, Harnackehrung 1921.

[3] Jesus als Weltvollender, Beiträge zur Förderung christl. Theologie 1930.

[4] Das Evangelium des Johannes als erster Teil eines apokal. Doppelwerkes, Theol. Blätter 1936.

[5] Die Theologie des NT, 1945, S. 102.

[6] Urchristentum und Gottesdienst, 2. Aufl., 1950, S. 67ff.

[7] Die Sakramente im Johev, Vervielfältigung, 1946, S. 7, 9.

[8] Das Johannesevangelium, 1953, S. 84, Anm. 1.

Kennzeichnung der δόξα Jesu als πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας verglichen mit 16 13 und 14 mit ihren Aussagen über das πνεῦμα.

Weitere Beobachtungen beleuchten das Ergebnis von verschiedenen Seiten, so z. B. die pneumatologischen Aussagen Damaskusschrift II, 12; IV Esr 14 39ff.; Manual of Disciplin Kol. III, Z. 6ff.; Eph 5 18 u. a.

Als letztes Argument für das vorgetragene Verständnis der Kanageschichte ist auf den Gesamtzusammenhang hinzuweisen. Denn die Geistverheißung im Weinwunder am Anfang und die Geistmitteilung durch den Auferstandenen am Ende (20 22) schließen das Evangelium ringartig zusammen. Dabei erhält die Kanageschichte als Verkündigung der Fülle des Geistesbesitzes, die Jesus auszuteilen gekommen ist, zugleich die grundlegende Bedeutung, die ihr als der ἀρχὴ τῶν σημείων für das Evangelium von der φανέρωσις τῆς δόξης 'I. zukommen muß, so daß sich von ihr aus durch das ganze Evangelium von der Täuferperikope an (1 21. 34) über die Rede von der Wirkung des Geistes (Kap. 3) und die weiteren die Ausführungen tragenden Bemerkungen zur Geistlehre (4 23f. 6 63 7 39) bis hin zu den Parakletsprüchen[9] eine im Grunde einheitliche Pneumatologie erkennen läßt.

Der Heilige und die wilden Tiere

Zur Exegese von Mc 1 13 b

Von Pfarrer Dr. theol. **Wilhelm August Schulze**
(Freiburg i. Br., Rabenstr. 5)

Hans Lietzmann ist in seiner leider unvollendet gebliebenen »Geschichte der Alten Kirche« liebevoll den Anfängen des Mönchtums nachgegangen. Er erwähnt an zwei Stellen im 4. Band (1944), daß es zum Wesen des exemplarischen Mönches gehöre, daß ihm die wilden Tiere gehorchen. Einmal ist dies schon in der von Athanasius nach dem Modell des Pythagoras verfaßten *Vita Antonii* der Fall (a. a. O. S. 127), sodann in vielen Einzelzügen der *Historia Monachorum*. Lietzmann faßt dieselben mit den Worten zusammen: »Auch die Tiere gehorchen willig dem Befehl des Mönchs. Sie vermeiden es, seine Anpflanzungen zu betreten, und weichen von Orten, die ihnen verboten werden. Wildesel, Schlangen und Krokodile leisten auf Anruf nützliche Dienste als Träger und Wächter, schädliche Tiere werden durch ein Wort getötet, aber es kommt auch vor, daß eine kluge

[9] Vgl. Mowinkel, Die Vorstellung des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der joh. Paraklet, ZNW 32, 1933, 97 ff.; Nils Johansson, Parakletoi, 1940; W. Michaelis, Zur Herkunft des joh. Paraklet-Titels, Coniect. Neotest. XI, 1947, S. 147ff.; G. Bornkamm, Der Paraklet im Johev, Festschrift für R. Bultmann 1949.

Hyäne ihr blindes Junges zu dem heiligen Mann bringt, der es heilt: daraufhin schenkt die dankbare Mutter dem gütigen Helfer ein Widderfell.« (a. a. O. S. 152).

Diese Züge setzen sich in der Heiligenlegende des Abendlandes fort. Am bekanntesten ist das bei Hieronymus. Ein Löwe erscheint, während Hieronymus mit seinen Brüdern zu Tische sitzt. Die Brüder flüchten schreiend. Doch der Löwe hat gar keine bösen Absichten. Hieronymus erkennt das und ruft die ängstlichen Brüder zurück. Der Löwe hat sich einen Dorn in die Vorderpfote getreten, den der Heilige herauszieht. Aus Dankbarkeit geht der Löwe nicht wieder in die Wildnis zurück, sondern bleibt als zahmes Haustier im Kloster. Wenn Künstle in seiner »Ikonographie der Heiligen« (Freiburg 1926, S. 302) aus diesem Löwen einen »Markuslöwen« machen möchte, so ist ein solcher Versuch völlig abwegig und verrät ein geringes Einfühlungsvermögen in das hier zugrundeliegende Problem. Wird dem Evangelisten Markus der Löwe als Attribut beigegeben, so liegt hier Ez 1 10 bzw. Apc 4 7 zugrunde. Der Löwe aber, der mit Hieronymus abgebildet wird (Dürers Stich: Hieronymus im Gehäus!), hat eine andere Bedeutung, er ist Symbol der Macht des heiligen Mannes über die wilden Tiere! Das zeigt sich auch bei weiteren abendländischen Heiligen, zu deren Attributen wilde Tiere gehören.

Die hl. Daria, deren Keuschheit bekannt ist, wird in der Christenverfolgung in ein öffentliches Haus gebracht, sie wird von einem Löwen gegen den Wüstling, der sie entehren will, beschützt. (Joseph Braun, Tracht und Attribute der Heiligen, Stuttgart 1943, Sp. 174.)

Der Abt Remaclus ermahnt seine Mönche, recht eifrig ihre religiösen Pflichten zu erfüllen, dann würden die Wölfe, die rudelweise ihr Kloster (Stablo in den Ardennen) umschwärmen, ihnen nichts anhaben können (ib. Sp. 625f.).

An den hl. Simpert, Bischof von Augsburg, wendet sich eine Mutter, deren Kind von einem Wolf geraubt worden war. Auf die Fürbitte des Heiligen hin bringt der Wolf das Kind heil und unversehrt zurück (ibid. Sp. 667).

Nach dem Vorbilde Daniels in der Löwengrube dürfen wilde Tiere den Heiligen auch nichts anhaben, wenn dieselben von bösen Feinden, etwa in Christenverfolgungen, auf sie gehetzt werden. Auf Agapitius ließ man zwei Löwen los. Dieselben legen sich jedoch friedsam zu seinen Füßen, ohne ihn anzufallen (Braun Sp. 36.) Auch auf die Hl. Thekla werden Löwen losgelassen in Antiochien, auch ihr tun sie nichts an (Sp. 686). Auch der hl. Veit (Vitus) wird, nachdem er unversehrt aus einem mit glühendem Blei, Pech und Harz gefüllten Kessel hervorgegangen ist, einem Löwen preisgegeben. Doch dieser, nachdem der Heilige über ihm das Kreuzeszeichen gemacht hat, läßt sich vor ihm nieder und leckt seine Füße (Sp. 729f.).

II.

Was ist nun der tiefere Sinn dieser Legendenbildung? Denn, daß diese immer wiederkehrenden Züge kein Zufall sind, dürfte doch Jedem einleuchten. Hans Lietzmann gibt die richtige Antwort: »Die wilden Tiere dienen dem Heiligen, wie einst dem noch schuldlosen Adam im Paradiese: der Asket gewinnt die verlorene Gottesebenbildlichkeit zurück« (S. 127). Umso erstaunlicher ist es, daß der Neutestamentler Lietzmann nicht Mc 1 13b heranzieht. Denn Christus, der zweite Adam, hat im Gegensatz zum ersten Adam die Versuchung bestanden. Während den ersten Adam die Engel aus dem Paradies hinausweisen, und die Tiere ihn anfeinden, kommen zum zweiten Adam die Engel und dienen ihm, und die wilden Tiere weilen in seiner Nähe, ohne ihn anzugreifen. (So Joach. Jeremias in Kittel I, 1933, S. 141).

Sollte Lietzmann derselben Meinung gewesen sein, wie Werner Foerster, der diese Exegese ablehnt gegen das Votum so bedeutender Exegeten wie F. Spitta, Joh. Jeremias, Rudolf Bultmann, Friedrich Hauck und meint, sie »lade dem Text eine Last auf, die er nicht tragen kann« (Kittel III, 1938, 134)?

Stellen im Sohar, jenem berühmtem Hauptstück der jüdischen Mystik, die man mit dem Namen Kabbala zusammenzufassen pflegt, bestärken mich in der Gewißheit, daß die von W. Foerster abgelehnte Auslegung die einzig richtige ist.

Die erste steht I fol. 71a und lautet: »Als sich die Menschen versündigten, verwandelte sich das Ebenbild, daß es immer unähnlich wurde dem Urbild. Von da an ward der Mensch der Furcht der wilden Tiere untertan ... Merke wohl: Auch allen jenen Menschenkindern, welche nicht sündigen vor dem Herrn und nicht Seine Gebote übertreten, verbleibt der Abglanz jenes Urbildes ungemindert, und die andern Wesen der Welt erfüllt vor ihnen die Furcht. Erst nach der Versündigung der Menschen geschieht es, daß jenes himmlische Urbild sich ihnen verwandelt und sogar von ihnen weicht, und dies bewirkt, daß die Menschenkinder andere Wesen fürchten müssen. Denn erst wenn die Menschenkinder der Sünde verfallen, können die wilden Tiere über sie Herrschaft gewinnen, dieweil sie das göttliche Urbild nicht mehr an ihnen schauen« (Übersetzung von Ernst Müller, Sohar, Wien, 1932, S. 130).

Dieser Haß der Tiere gegen den Menschen wird vom Sohar »kosmisch« begründet: »Verborgen blieben alle jene Wesen und auch der Himmel war in seiner Wirkung gehemmt, bis der Mensch erschien. Dann wurden sogleich die Knospen» sichtbar auf der Erde« — die verborgenen Wesen wurden offenbar. »Die Zeit der Nachtigall ist gekommen« — da wurde nämlich die Satzung der Lobgesänge vor

dem Allheiligen festgesetzt — was nicht geschehen war, ehe der Mensch erschaffen wurde. »Und die Stimme der Turteltaube hört man in unsrem Lande«. Das ist das Wort des Allheiligen, das noch nicht in der Welt war, ehe der Mensch erschaffen ward. Und als der Mensch zum sichtbaren Wesen wurde, wurde all dies sichtbar. Als aber der Mensch der Schuld verfiel, zog sich alles wieder aus der Welt und die Erde wurde verdunkelt. Darum heißt es: Verflucht der Erdboden um deinetwillen« (Sohar I, fol. 97a—b Müller S. 103). Der Mensch ist hier der Mittelpunkt der Schöpfung, sein Fall zieht die ganze Schöpfung in Mitleidenschaft (ein interessantes Gegenstück zu Rm 8 19ff.), darum der Haß der Tierwelt gegen den Menschen, der an ihrem Unglück schuld ist (vgl. Sohar I fol. 55b—56a und III fol. 107a—b Müller S. 185 u. S. 129). Die »christlichen Kabbalisten« Reuchlin, Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Knorr von Rosenroth bis hin zu dem schwäbischen Prälaten F. Chr. Oetinger (Abhandlung, wie man die Hl. Schrift lesen solle, Werke ed. Ehmann II, 1, 1853, S. 3) waren der Meinung, daß der Sohar gleichzeitig mit dem NT entstanden sei und deswegen einen hervorragenden Beitrag zur Auslegung des NT leisten könne. Diese Annahme hat sich als unhaltbar erwiesen. Heutige Forschung hält den Sohar für ein Produkt des 13. Jh.s. Trotzdem gibt sie zu, daß in der Kabbala, wie in aller mystischen Literatur, ältere (haggadische) Stoffe weiterwirken.

Für unser Problem liegen solche haggadischen Stoffe unzweifelhaft vor im Testament der XII Patriarchen, Naphtali cap. 8 (Emil Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, 1900, S. 448) und im Leben Adams und Evae cap. 10 und 24 (Kautzsch II, S. 518 u. 523). Diese Texte gehören nach dem Urteil meines Lehrers Otto Eissfeldt dem letzten vorchristlichen und dem ersten christlichen Jahrhundert an. (Einleitung ins AT, Tübingen, 1934, S. 690 u. 692).

Erich Klostermann (im Handbuch zum NT zur St.) und Julius Schniewind (NT deutsch I Göttingen 1952 S. 48/9) stellen beide Möglichkeiten der Auslegung von Mc 1 13b, die hier vertretene symbolische und die von Werner Foerster, die die Erwähnung der »wilden Tiere« von der Wüstensituation her erklären möchte, rein referierend zur Diskussion, ohne sich für eine der beiden Möglichkeiten zu entscheiden. Nach meinem Dafürhalten zwingen die haggadischen Parallelen, die bis in AT selbst zurückgehen (Hiob 5 23), sowie ihre Fortsetzung in der christlichen Legende dazu, der symbolischen Deutung der »wilden Tiere« den Vorzug zu geben. Sicher enthalten Talmud und Midrasch noch mehr Parallelen, auch wenn Strack-Billerbeck II, 1924, — wohl infolge Unkenntnis des Problems — deren keine bietet. Damit würde sich dann eine Brücke schlagen lassen vom ersten vorchristlichen bis zum 13. Jh. Sie würde die symbolische Deutung der »wilden Tiere« nahezu zur Gewißheit erheben.

Berichtigung zu dem Artikel von Herrn Dr. P. Katz in Band 46, 1955, S. 137 Anm. 12

Durch ein Versehen in der Druckerei ist leider oben auf S. 137 in der Anmerkung 12 ein Satz während der Revision entstellt worden. Zeile 3 von unten muß lauten: »berichtigt sie nur in einem, allerdings wichtigen Punkt: Die Schlüsselstellung liegt«

Die Red.

Preisausschreiben

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion schreibt die folgende Preisfrage aus: »Eine kritische Untersuchung des religiösen Sinnes der Eschatologie.« Die Arbeiten müssen bis zum 1. Mai 1958 eingereicht sein. Nähere Auskünfte erteilt der Schriftführer der Gesellschaft, Dr. A. H. Haertjens, Hamstede (Holland), Heemsteedse Dreef 97.

BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von *Gerhard Ebeling*

22

Wahrhaftigkeit und Wahrheit

Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung

von Pfarrer Dr. CHRISTOPH SENFT, Fleurier Kanton Neuchâtel

1956. XIII, 171 Seiten. Brosch. DM 17,50

Manchen bedeutet die Theologie des 19. Jahrhunderts die notwendige und zwangsläufige Anpassung des Christentums an die moderne Gedankenwelt, für Andere ist sie der erschreckende Niedergang, Folge der frommen und unfrommen Tendenzen, die im 18. Jahrhundert den Menschen und seine Anliegen zum Mittelpunkt der Theologie machen wollten. Doch es fragt sich, ob man damit nicht die eigentlichen Anliegen dieser Theologie übersieht. Die vorliegende Untersuchung zeigt, daß man es keineswegs mit einem so einfachen Vorgang zu tun hat wie es bei einer einseitig religionsgeschichtlichen und dogmatischen Betrachtungsweise scheinen kann. Indem die Untersuchung Schleiermacher und Baur, Hofmann und Ritschl sich selbst über die damalige theologische Situation und über die sie bedrängenden Probleme aussprechen läßt, kommt sie zum Ergebnis, daß diese weit mehr als man gewöhnlich annimmt als kirchlich verantwortliche Theologen beachtet werden müssen. Gewiß sind sie vom Geist des Jahrhunderts durchdrungen; doch leisten sie unter ungünstigen Voraussetzungen der Theologie den großen Dienst, die seit der Zeit der scholastischen Orthodoxie und der Aufklärung brennenden Fragen in Gang zu bringen, und sogar so Wichtiges zu deren Lösungen beizutragen, daß sie auch in der heutigen Lage noch Gehör verdienen.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Inhaltsverzeichnis

Seite

HOMMEL, HILDEBRECHT, Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17 . . 145
FISCHER, BONIFATIUS, Der Vulgatatext des Neuen Testaments 178
DÖRRIE, HEINRICH, Zu Hbr 11 1 196
SCHEIDWEILER, FELIX, Marcell von Ancyra 202
YOUNG, FRANKLIN W., A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel 215
ROBINSON, JOHN A. T., The Parable of John 10 1-5 233
WEISS, KONRAD, Der westliche Text von Lc 7 46 und sein Wert 241
DORNSEIFF, FRANZ, Zum Testimonium Flavianum 245
PRENTICE, WILLIAM, St. Paul's Journey to Damascus 250
THIELE, WALTER, Augustinus zum lateinischen Text des Jakobusbriefes . . 255
RAEDER, MARIA, Vikariatstaufe in I Cor 15 29 ? 258
WINTER, PAUL, Ὅτι recitativum in Lc 1 25. 61 2 23 261
STAUFFER, ETHELBERT, Zum apokalyptischen Festmahl 264
Bericht über den Berliner Theologentag 1956 266
SCHULZE, WILHELM AUGUST, Der Heilige und die wilden Tiere 280
Berichtigung zum Artikel von Herrn Dr. Peter Katz in diesem Band, S. 137 Anm. 12 284
Preisausschreiben 284

ITALA

Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung

Nach den Handschriften herausgegeben von ADOLF JÜLICHER

Im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin durchgesehen und zum Druck besorgt von Walter Matzkow und Kurt Aland

Band III: Lucas-Evangelium

Quart. 282 Seiten. 1955. DM 120,–

Noch lieferbar:

Band I: Matthäus-Evangelium. 214 Seiten. 1938. DM 60,-
Band II: Marcus-Evangelium. 160 Seiten. 1940. DM 45,-
Band IV: Johannes-Evangelium. In Vorbereitung

WALTER DE GRUYTER & CO. · BERLIN W 35

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.